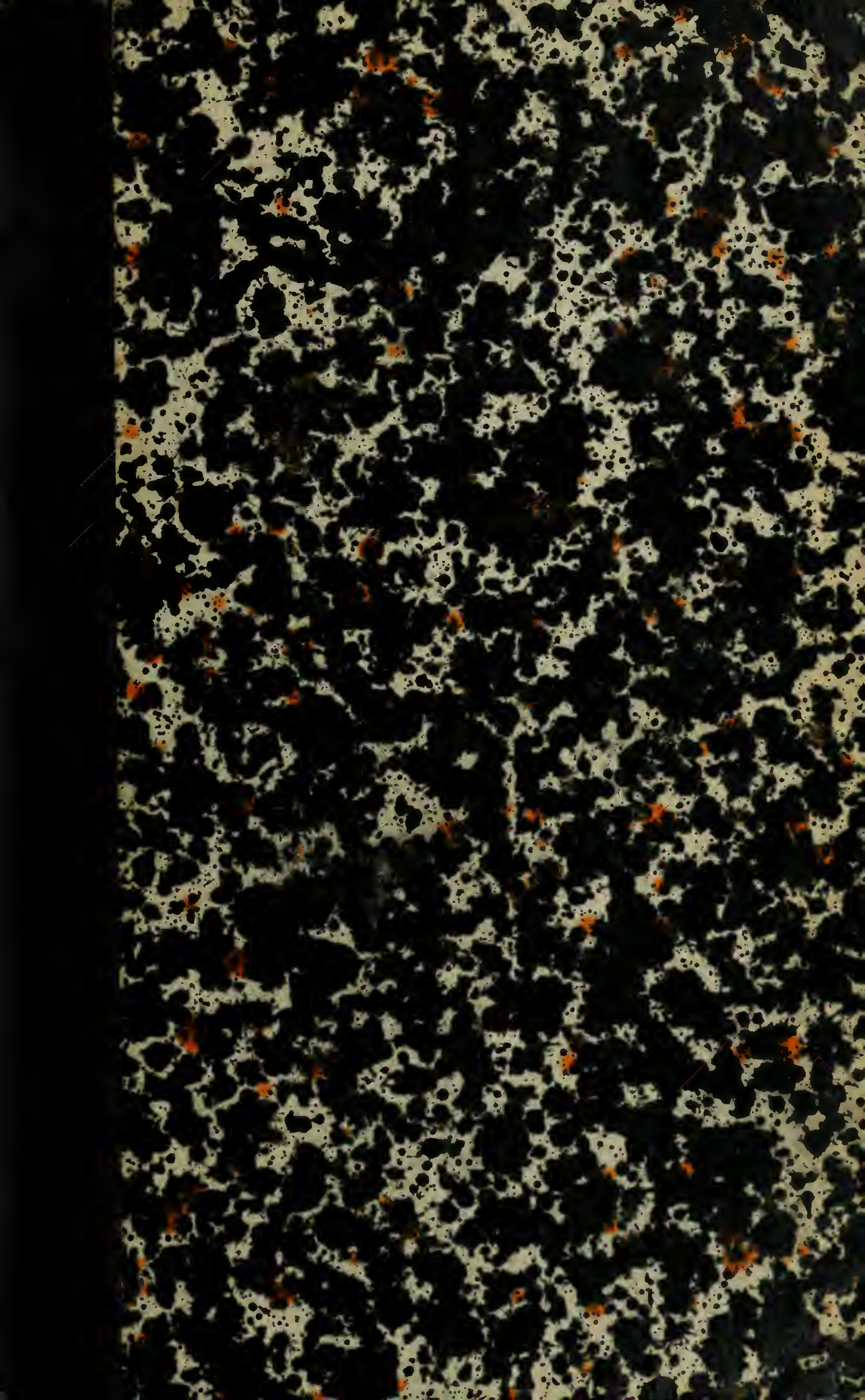
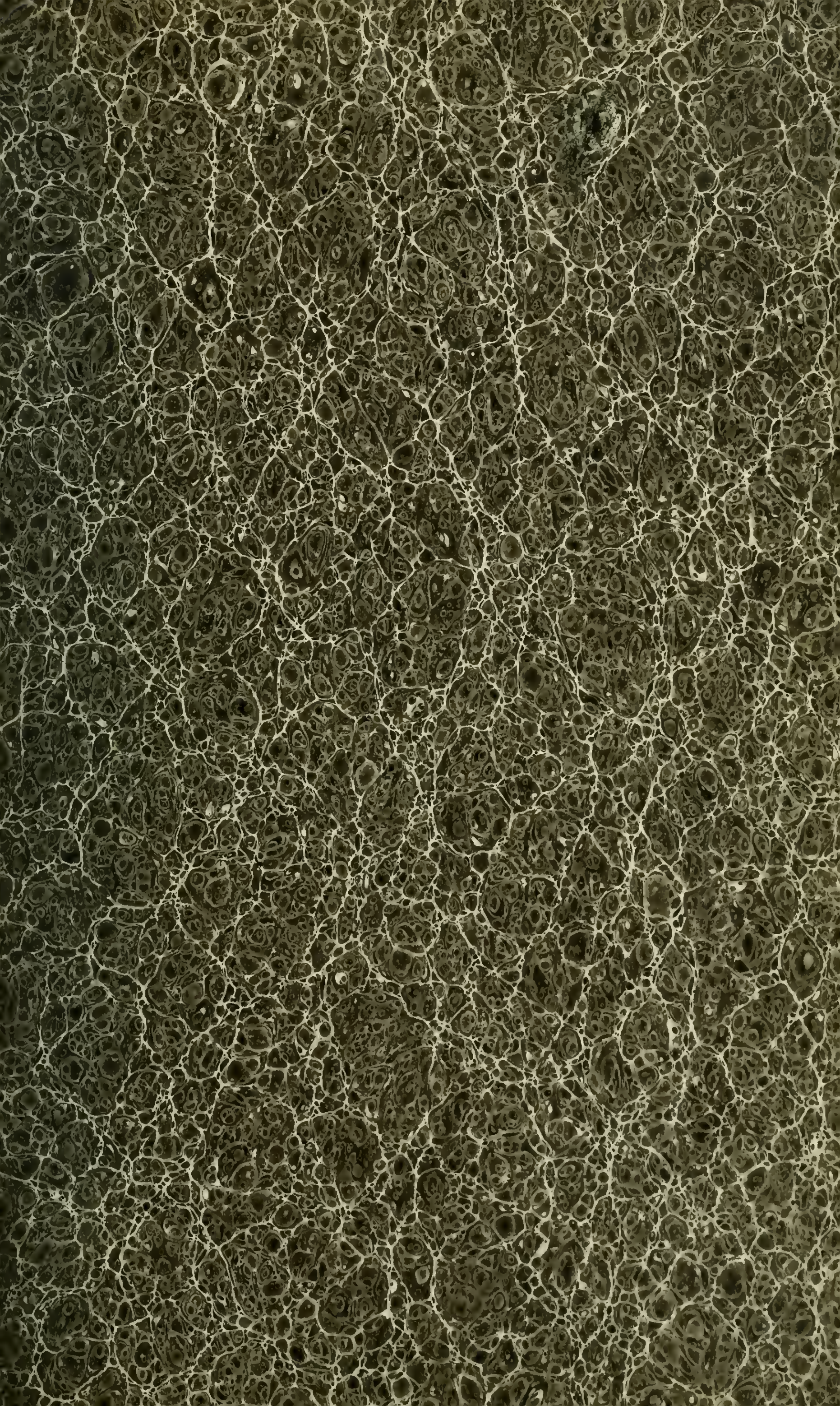



ASSOCIATED MEDICAL SERVICES INCORPORATED
1937
MEDICAL CARE BY PREPAYMENT





ANTHROPOLOGIE

SPÉCULATIVE GÉNÉRALE.

DIJON, IMPRIMERIE ET FONDERIE DE DOUILLIER.

ANTHROPOLOGIE

SPÉCULATIVE GÉNÉRALE,

comprenant :

1° LA PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE
EN ELLE-MÊME ET DANS SES RAPPORTS AVEC LA PHYSIOLOGIE ;

2° L'EXPOSITION ET L'EXAMEN DES DOCTRINES
DE BICHAT, DE CABANIS, DE MAINE DE BIRAN, DE BÉRARD, DE BROUSSAIS,
DE MM. MAGENDIE, J. MULLER, ETC.,
SUR LE RAPPORT DU PHYSIQUE ET DU MORAL ;

3° L'ANALYSE TRÈS-DÉTAILLÉE ET LA CRITIQUE DE LA PHYSIOGNOMONIE
DE LAVATER ET DES LEÇONS DE PHRÉNOLOGIE DE BROUSSAIS ;

4° ENFIN LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE PURE.

PAR Jh TISSOT,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE DIJON,
MEMBRE DE PLUSIEURS SOCIÉTÉS SAVANTES.

TOME PREMIER.

PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
QUAI DES AUGUSTINS, 19.

1843.

PRÉFACE.

La Psychologie, telle qu'on l'enseigne en France, me semble trop exclusivement renfermée dans le cercle des phénomènes internes : l'intelligence des faits de cette nature n'aurait qu'à gagner en se rattachant aux phénomènes corporels qui leur sont connexes.

Tout en maintenant fermement la distinction bien tranchée de ces deux ordres de faits, j'ai donc cru devoir en signaler souvent la liaison. C'est une des raisons pour lesquelles j'intitule ce livre : *De l'Anthropologie*, quoique cependant le point de vue psychologique prédomine de beaucoup.

Du reste, la division la plus étendue de l'Anthropologie n'est point celle que je donne ici : car je ne traite dans cet ouvrage qu'une partie de l'Anthropologie générale, savoir : la partie *spéculative*. Il y a donc aussi une Anthropologie

pratique générale, qui n'est autre chose que la description des mœurs, envisagées sous leur aspect commun, ou abstraction faite des circonstances qui leur donnent une physionomie particulière. L'Anthropologie pratique générale a donc pour objet les mœurs humaines, et non celles d'un peuple, d'un temps, ou d'une certaine civilisation.

Elle diffère ainsi : 1° de la Morale, qui ne décrit point les mœurs, mais qui détermine les règles *a priori* de la volonté ; 2° de l'Anthropologie spéciale, qui fait connaître les caractères distinctifs des mœurs des différentes nations et des différents siècles.

Nous espérons donner plus tard l'Anthropologie *pratique* générale, et l'Anthropologie spéciale tant spéculative que pratique. Aujourd'hui, notre tâche se borne donc à l'Anthropologie spéculative générale.

Nous devons dire un mot de la manière dont nous avons cru devoir exécuter cette entreprise.

L'ouvrage nous a paru se diviser naturellement en deux parties, suivant que l'étude de l'ame a pour objet des phénomènes, des intuitions ou des conceptions ; c'est-à-dire suivant qu'elle peut être faite par les sens ou par la raison ; suivant encore qu'il s'agit d'états, de manières d'être réelles de l'ame, ou de ses manières d'être conçue. De là notre division en Psychologie *expérimentale* et en Psychologie *rationnelle* pure.

Et comme les faits de conscience sont étroitement liés aux faits physiques, les phénomènes spirituels aux phénomènes corporels, nous avons cru devoir distinguer dans

l'homme, sous le titre commun de *vie*, quatre ordres de faits assez nettement tranchés en apparence, et comme superposés les uns aux autres, de manière à former comme quatre sortes de vies dans un seul être.

On retrouve, en effet, dans l'homme : 1° les phénomènes de la vie physique ou cosmique universelle, qui se montrent isolément dans le règne minéral ; 2° les phénomènes de la vie végétative, qui se trouvent unis à ceux de l'ordre qui précède dans le règne végétal ; 3° les phénomènes de la vie animale, joints aux deux vies inférieures dans les animaux ; 4° enfin les phénomènes de la vie rationnelle pure, qui sont comme ajoutés aux trois autres, qui ne se voient que dans l'homme, et qui sont peut-être le seul genre de vie de certains êtres que nous ne connaissons point, Dieu excepté mais qui ne sont pas démontrés impossibles.

Si nous avions cru devoir procéder synthétiquement dans l'étude de ces quatre ordres de phénomènes, nous aurions débuté par ceux du plus bas degré, par la vie cosmique, et nous aurions fini par la vie humaine proprement dite, après avoir passé par les vies végétative et animale. Mais l'homme ne se construit pas ainsi sous nos yeux : il nous est donné tout entier ; en sorte que pour le reformer synthétiquement par la pensée, soit en montant, soit en descendant, il faut déjà l'avoir analysé.

Sans doute, nous aurions pu faire une première et superficielle analyse, ou plutôt une division des quatre vies, et ensuite étudier chacune d'elles analytiquement encore, en commençant par la plus simple et la plus humble, et

en nous élevant à la plus composée et la plus noble. Mais deux raisons nous ont déterminé à ne point suivre cette marche, quelque attrayante qu'elle nous ait paru par sa simplicité même et par l'intérêt croissant qui s'y rattache : c'est que la vie animale ne peut être bien connue que par comparaison, par analogie avec la vie de l'homme, dont elle n'est qu'un pâle reflet. La sensibilité, l'intelligence et l'activité se dessinant bien plus nettement en nous que dans la brute, c'est là qu'il faut les étudier d'abord, afin de pouvoir en saisir plus facilement les dégradations et les nuances dans des êtres inférieurs. Il en est de même de la vie végétative considérée dans l'animal et dans la plante : elle est bien moins saillante ici que là ; c'est donc dans l'animal qu'il faut l'étudier d'abord, puisqu'elle se trouve si réduite, si imparfaitement accusée dans la plante. Les analogies sont bien plus faciles à trouver en allant du plus sensible au moins sensible, qu'en procédant de la manière contraire. L'autre raison qui nous a décidé à prendre la marche dont nous parlons, c'est que notre ouvrage, devant avoir un caractère bien plus psychologique que physiologique, nous a semblé devoir aussi présenter la vie humaine proprement dite sur le premier plan.

Cette expression de *vie humaine*, par opposition à *vie animale*, semble ne devoir s'entendre que des phénomènes et des facultés qui distinguent l'homme de la brute. Il en serait effectivement de la sorte, si l'on pouvait tracer une ligne de démarcation rigoureuse entre les facultés qui n'appartiennent qu'à l'homme et celles qui lui sont communes avec l'animal, entre le degré d'énergie qui distingue ces dernières dans la bête et dans l'homme. Mais comme cette

ligne ne peut être tracée avec certitude, à tous égards du moins; comme, d'un autre côté, il faudrait avoir étudié les phénomènes spirituels dans les deux vies pour pouvoir les distinguer, quant à l'essence ou quant au degré, même d'une manière simplement approximative; comme enfin nous ne pouvions, sans un grave inconvénient, étudier une partie ou un degré des phénomènes spirituels qui se manifestent dans l'homme sous le titre de *vie humaine*, et l'autre partie ou l'autre degré sous celui de *vie animale*: nous nous sommes décidé à les étudier tous et tout entiers sous le premier de ces titres, sauf, pour le réduire ultérieurement à son étendue propre, à en retrancher tout ce que l'observation démontrera être commun à l'homme et à l'animal. Cette réduction n'a pas été faite explicitement, mais elle résulte de ce qui a été dit des facultés de l'ame des bêtes et du degré d'énergie de ces facultés. En comparant ce résultat avec celui qui a été obtenu antérieurement dans l'étude des facultés humaines et de leurs produits, le lecteur peut facilement réduire la vie humaine proprement dite à sa juste sphère. Il apercevra très-aisément que l'homme possède en propre : 1° la réflexion, et, par suite, la conscience, la personnalité, la volonté réfléchie, la liberté, le langage; 2° la raison proprement dite, ou faculté des idées non sensibles, les conceptions, et par conséquent les sentiments qui correspondent à ces idées; que son entendement proprement dit (voir ce que nous entendons par ce mot) est supérieur à celui de la brute, et que ses sens ont ou plus d'énergie ou plus de délicatesse.

Si nous ne nous sommes pas étendu davantage sur les perceptions, ou plutôt sur les intuitions externes (car ce

n'est que par condescendance pour l'usage que nous avons employé ce terme impropre, voir t. 1, p. 110), c'est que nous devons en faire une étude beaucoup plus spéciale dans deux autres ouvrages (dans la *Théorie de la Connaissance*, et dans la *Cosmologie rationnelle*).

Nous aurions également pu entrer dans beaucoup plus de détails sur le langage; mais ce sujet est si intéressant, qu'il mérite une étude toute spéciale. Nous la donnerons sous le titre d'*Essai sur la Philosophie du Langage*. Les conditions organiques de cette fonction [1] de l'entendement y seront aussi exposées avec plus d'étendue.

On nous reprochera peut-être d'avoir réduit en tableaux la majeure partie de ce que nous avons dit sur la vie animale : on trouvera que c'est trop ou trop peu. — Notre intention ne pouvait être de donner un traité d'anatomie et de physiologie; mais elle n'était pas non plus de ne pas dire un seul mot du Corps, ou de n'en dire que des banalités insignifiantes. Nous étions donc réduit à supposer au lecteur quelques connaissances anatomiques et physiologiques, ou à lui faire sentir la nécessité d'en acquérir. Le temps nous semble venu, où celui qui veut recevoir une éducation un peu complète, ne peut ignorer complètement

[1] Je dis *fonction*, et non *faculté*. Une faculté peut avoir plusieurs fonctions. Si l'on avait fait plutôt cette distinction, peut-être se serait-on plus facilement entendu sur la question du nombre des facultés de l'ame. Peut-être même aurait-on fini par n'admettre qu'une faculté ou force (ces deux mots sont synonymes dans la terminologie philosophique de l'Allemagne), et seulement différentes fonctions de cette faculté, différence qui se serait expliquée par les circonstances au sein desquelles l'ame agit.

la constitution de l'homme physique. Quant à ceux qui sont appelés à l'enseignement de la philosophie, ils ne peuvent absolument plus rester étrangers aux sciences naturelles, surtout à l'anatomie et à la physiologie humaines. Ils seraient d'autant moins excusables, que les éléments d'histoire naturelle sont enseignés dans les colléges, que les écoles de médecine se multiplient, et qu'il existe un grand nombre d'ouvrages qui peuvent, jusqu'à un certain point, dispenser de suivre des cours d'anatomie pour acquérir des notions suffisantes sur la structure du corps humain et sur le jeu de ses organes. Mais l'enseignement acquis dans l'amphithéâtre sera toujours beaucoup plus net, plus sûr et plus solide. L'utilité des gravures n'est même tout ce qu'elle peut être, qu'à la condition qu'on ait vu la nature.

Nous croyons donc avoir suffisamment insisté sur la partie anatomique et physiologique, pour être facilement suivi de ceux qui ont quelques notions de ces deux sciences. Quant aux autres, nous ne pouvons que les renvoyer aux ouvrages spéciaux.

Si nous avons rattaché à la vie animale la question de l'ame des bêtes, quoiqu'elle fasse naturellement partie de la psychologie rationnelle, puisqu'elle ne peut être résolue qu'à l'aide du raisonnement, fondé cependant sur l'observation, c'est que nous avons voulu parler de la cause immédiatement après avoir parlé des effets. Placé dans la nécessité de commettre une faute de méthode, nous nous sommes décidé pour celle qui ne brisait point l'unité du sujet.

Quelques explications sont encore nécessaires sur la par-

tie de cet ouvrage qui traite du rapport du physique et du moral. Nous avons pris à tâche de concentrer dans le moindre espace possible la substance des principaux ouvrages sur la matière. Nous avons lu et analysé à ce sujet plus de 25 volumes. Le lecteur n'a qu'à voir maintenant s'il peut nous reprocher d'avoir été trop long. En général, nous laissons parler les auteurs eux-mêmes ; ils sont ainsi responsables de leur doctrine, et de la manière dont ils l'exposent, de même qu'ils en ont aussi tout l'honneur. Nous avons un scrupule logique et moral invincible à substituer nos expressions à celles des auteurs que nous analysons : nous craindrions de dénaturer leur pensée, et de ne pas assez rendre à chacun le sien. Un mot de plus ou de moins dans une phrase, un mot pour un autre, et l'idée n'est plus la même. Aussi croyons-nous pouvoir assurer le lecteur que s'il ne connaît pas toute la doctrine d'un auteur, au point de vue du rapport entre le physique et le moral, après avoir lu notre analyse, au moins ce qu'il en sait est parfaitement authentique. Cette qualité d'une analyse en vaut peut-être bien une autre, surtout à une époque où l'on se joue si facilement, quelquefois même si impudemment, de la pensée d'un écrivain en rendant compte de son œuvre.

Mais aucune analyse ne nous a plus coûté que celle du livre si décousu de Lavater. Il nous a fallu, pour mettre un peu d'unité dans ce chaos, prendre successivement dans chaque volume ce qui appartenait au même titre. Nous ne répondons pas que l'auteur ne soit pas tombé quelquefois en contradiction avec lui-même d'un volume à l'autre; mais nous pouvons affirmer qu'il a dit, ici ou là, tout ce que nous

lui avons fait dire. Notre travail sur la physiognomie du célèbre pasteur de Zurich était terminé, lorsqu'on nous a communiqué une analyse manuscrite de son grand ouvrage, faite par lui-même. Nous l'avons lue, et nous avons pu nous assurer que la nôtre est beaucoup plus complète. Une partie s'est trouvée entièrement semblable : c'est celle comprise dans notre ouvrage sous le § II, t. 2, p. 97 — 109. L'auteur paraît y avoir attaché une grande importance. Aussi est-ce presque la seule partie de son livre que nous n'ayons point abrégée, parce que c'est la seule qui nous a semblé la plus heureusement exécutée, et, sinon la plus vraie, du moins celle dont l'application est le plus facile. Nous croyons donc avoir réduit en quelques feuilles tout ce qu'il y a d'essentiel dans les dix volumes de Lavater. Nous avons, en outre, signalé un assez grand nombre de points de vue qui lui ont échappé. Mais nous ne nous sommes pas permis de remplir ces lacunes, notre but étant beaucoup moins de faire de la physiognomonie nous-même, que de faire connaître celle de Lavater. Aussi n'entendons-nous point assumer la responsabilité des vues et des opinions de cet auteur. On distinguera facilement ce qui nous est propre de ce qui lui appartient.

On remarquera peut-être les extraits que nous avons donnés des *Caractères des Passions* du sieur de la Chambre (1653). Quand on compare cet ouvrage avec celui de Descartes sur le même sujet (1650), on est étonné qu'il soit tombé dans un si grand oubli. Nous n'hésitons pas à dire qu'il est bien supérieur, pour le fond et pour la forme, à celui du grand réformateur de la philosophie au 17e siècle. Nul, à notre connaissance du moins, n'a mieux saisi

et décrit l'influence des passions sur le physique. Combien, par exemple, la *Physiologie des Passions* d'Alibert est au-dessous des *Caractères des Passions* de de la Chambre !

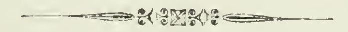
Nous avons choisi, pour représentant de la phrénologie, Broussais : non pas que ses *Leçons* soient le meilleur ouvrage sur cette matière ; mais à cause de la vogue excessive qu'elles ont eue, et parce qu'elles sont empreintes d'un esprit d'hostilité bien prononcé contre la psychologie et la croyance à l'immatérialité d'un principe pensant dans l'homme. Sous ce double rapport, Broussais méritait la préférence. Nous avons cru qu'il importait de faire voir tout ce qu'il y a de faible et de mal fondé dans des leçons si avidement suivies néanmoins par toute l'école de médecine de Paris et par beaucoup de gens du monde. Ceux de nos lecteurs qui regretteraient cependant que notre critique ne soit pas dirigée plus directement contre les doctrines du fondateur de la phrénologie, peuvent se dédommager amplement par la lecture du livre de M. Garnier, intitulé : *La Psychologie et la Physiologie comparées* [1]. Cet ouvrage, ayant d'ailleurs été composé d'un autre point de vue que notre examen critique des *Leçons* de Broussais, aurait toujours son intérêt et son utilité.

Il nous reste à dire un mot de la seconde partie de cet ouvrage : de la *Psychologie rationnelle*. Elle aurait pu être plus longue ; mais on trouvera dans les *Leçons de Métaphysique* de Kant, qui vont paraître, et dans la *Critique de*

[1] Au fond, la phrénologie, telle qu'elle est enseignée par Broussais, est la même que celle de Gall, de Spurzheim, de Vimont, etc., puisqu'il ajoute fort peu du sien en fait de principes de classification, etc.

la Raison pure du même auteur, tous les développements nécessaires. Ce n'est pas que nous professions de tous points les mêmes doctrines que Kant sur ce sujet; mais notre manière de voir se rapproche plus de la sienne que de celle d'aucun autre philosophe. C'est pourquoi nous avons cru devoir nous borner, en plusieurs endroits, à une analyse de ces Leçons de Métaphysique; sauf à renvoyer ici d'une manière générale, pour les développements, aux écrits de ce grand maître. Du reste, nous en essaierons ailleurs l'appréciation.

Dijon, le 3 novembre 1842.



ANTHROPOLOGIE
SPÉCULATIVE GÉNÉRALE.

PREMIÈRE PARTIE.

Psychologie expérimentale en elle-même et dans ses rapports avec la Physiologie.

INTRODUCTION.

§ I.

Objet de la Psychologie.

La psychologie est la science de la *pensée* humaine et du *sujet* qui la revêt. J'entends par pensée tout état interne, affectif, intellectuel ou de volition, qu'il soit du reste passif ou actif.

§ II.

Division de la Psychologie.

Suivant que l'on ne considère que les phénomènes de la pensée en eux-mêmes et dans leurs rapports entre eux, sans trop faire attention aux

phénomènes corporels auxquels ils se rattachent, — ou que l'on se demande si le principe de l'une de ces sortes de phénomènes est différent de celui de l'autre, et quelle peut être l'origine et la destinée du principe spirituel, en supposant qu'il y en ait un, — la psychologie est *empirique* ou *rationnelle*[1]. De là deux grandes parties dans cette science.

§ III.

Ses rapports avec l'Anthropologie.

L'anthropologie est encore la science de l'homme pensant, mais considéré plus particulièrement dans ses rapports avec les conditions organiques[2] de la

[1] Ces deux mots sont opposés, et indiquent les deux ordres de connaissances qui constituent les deux parties de la psychologie, savoir : les faits sensibles, et les conceptions de la raison pure. La psychologie expérimentale se compose donc de faits, de phénomènes internes purs ou considérés dans leur rapport avec des faits externes ou corporels; tandis que la matière de la psychologie rationnelle consiste dans les conceptions fondamentales de la raison sur le principe pensant, et dans les raisonnements auxquels elles servent de base et qui en sont la mise en œuvre. Tout ceci ne sera bien clair qu'après qu'on aura vu le chapitre de la *Raison*.

[2] Le mot propre serait *somatique ;* il indiquerait plus particulièrement le corps auquel l'ame se trouve unie. L'épithète d'*organique* pourrait se rapporter à un autre corps organisé; celles de *corporel*, de *matériel* et de *physique*, conviennent encore moins. Le mot *somatique* correspondrait au mot *psychique*, dont la langue philosophique a réellement besoin, et qui a été employé déjà par plusieurs écrivains français, notamment par G. Cuvier. En général, nous donnerons cependant la préférence aux mots *corporel* et *animique*, comme étant plus dans le génie de notre langue, qui n'est guère moins *gueuse* ni moins *fière* encore que du temps de Voltaire.

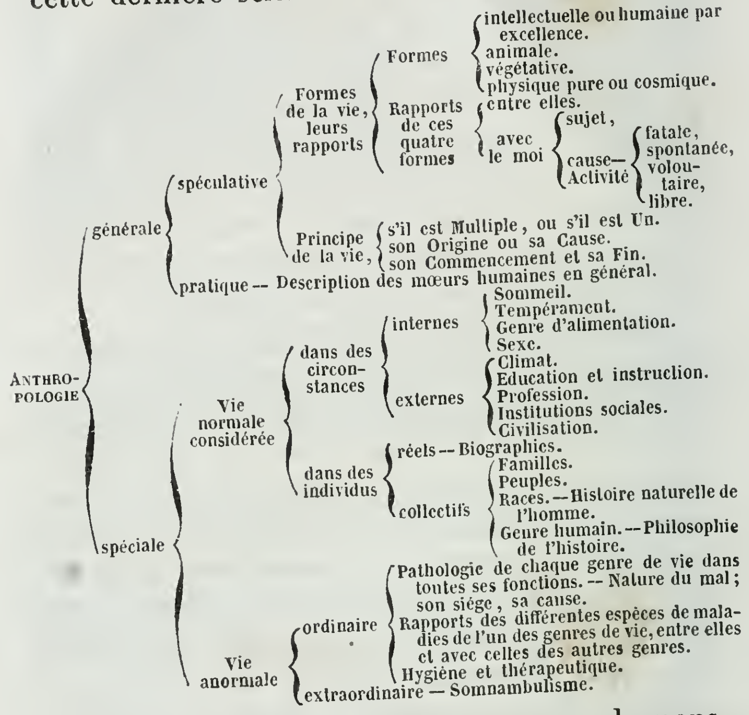
pensée, et tel encore qu'il se montre dans la réalité pratique de la vie. C'est donc non-seulement la connaissance pour ainsi dire anatomique de l'*homme* pensant, envisagé d'une manière abstraite et générale, mais encore la connaissance physiologique de l'homme concret, ou plutôt de ce qu'on appelle *les hommes* (le monde), tels qu'ils sont façonnés par les circonstances de toute nature. L'ensemble des phénomènes qui composent cette science peut se résumer sous le nom de *vie*.

Dans une acception plus étendue encore, le mot *anthropologie* ne s'entend pas seulement de l'ensemble des phénomènes corporels et animiques qui distinguent l'homme, et qui forment l'expression de la vie *humaine* proprement dite, mais encore de tout le reste des phénomènes qui se manifestent en nous : par conséquent de la vie *animale*, de la vie *végétative* et de la *cosmique*, en un mot de la complète énergie vitale qui se déploie dans l'homme.

La psychologie, comme on l'entend ordinairement, diffère donc de l'anthropologie, comme la partie diffère du tout, l'abstrait du concret. Elle n'a d'autre objet que la vie animique prise isolément de ses conditions organiques, et considérée d'une manière très-abstraite; elle ne s'occupe ni des mœurs comme faits, ni des grandes circonstances qui donnent naissance à l'anthropologie spéciale.

Pour mieux faire saisir le rapport entre la psychologie et l'anthropologie, nous donnons ici un

tableau synoptique des principales divisions de cette dernière science.



On voit clairement par-là que nous ne donnons ici, sous le titre de psychologie expérimentale et rationnelle, qu'une partie de l'anthropologie générale.

OBSERVATIONS.

1° Le mot *vie* ne peut encore être employé que dans un sens peu précis, parce qu'avant d'en approfondir et d'en bien déterminer la signification, il est nécessaire d'étudier les différentes manifestations de la vie. Or, si l'on entend provisoirement par *vie* la force inconnue qui produit les divers ordres

de phénomènes, on peut distinguer autant de sortes de forces vitales qu'il y a de ces espèces de phénomènes. De là notre division de la vie en quatre espèces.

2° Mais ces quatre espèces de vie ont entre elles une liaison si intime, que la division qu'on en fait ne peut être qu'arbitraire à beaucoup d'égards. C'est là, du reste, le défaut commun à toutes les divisions et à toutes les classifications des choses naturelles : on sépare souvent ce qui doit être uni, comme on unit souvent ce qui doit être séparé. Et cependant, sans divisions et sans classifications, il n'y a ni science ni étude possibles. On saura donc qu'il ne faut pas prendre à la rigueur les dénominations de vie intellectuelle, animale, végétative et physique.

3° Peut-être la dénomination de *vie physique* ou *cosmique* n'est-elle pas très-propre pour indiquer les phénomènes de notre corps qui sont dus aux lois purement physiques, aux lois générales qui régissent la matière; mais, outre qu'on dit la *vie universelle*, ce qui comprend les phénomènes purement physiques, nous n'avons pas trouvé d'expression plus convenable pour rendre notre pensée. Il suffit, d'ailleurs, que nous l'expliquions.

4° Nous ne voulons pas dire qu'il y ait réellement dans l'homme plusieurs principes de vie; notre division porte plutôt sur des ordres de phénomènes que sur différentes espèces de forces vitales: mais nous ne pouvons pas dire non plus si tout le phénoménalisme de l'homme est dû à un principe

unique : c'est une question que nous examinerons plus tard.

5° Les vies animale, végétative et physique, ne seront qu'indiquées : autrement, nous ferions rentrer la physique, l'histoire naturelle et la médecine, dans la philosophie, et même dans l'anthropologie, ce qui n'est point notre intention.

6° Il n'est pas moins certain cependant que l'homme est le lien entre la matière et Dieu, puisqu'il résume dans son être quelque chose de ces deux extrêmes. Il est plus qu'un microcosme, comme l'appelaient les anciens ; c'est un *micro-théocosme.*

7° Nous n'avons poussé nos divisions de l'anthropologie qu'au point qui nous a paru nécessaire pour donner une idée de l'ensemble de cet ouvrage et de ceux qui devront le compléter; les subdivisions se trouveront dans chaque partie du traité.

8° L'anthropologie spéciale a pour objet les effets divers résultant des différentes influences auxquelles l'homme peut être soumis ; elle suppose, par conséquent, une certaine connaissance historique d'individus réels ou collectifs, dont l'histoire devra être étudiée d'abord avec l'attention de noter tous les caractères anthropologiques qui les distinguent. Pour faire cette étude d'une manière méthodique, il faut commencer par dresser une table de tous les caractères anthropologiques, tant de la vie normale que de la vie anormale : cette table devra donc être conçue de telle façon qu'elle comprenne les différentes parties de la philosophie,

c'est-à-dire la Psychologie expérimentale dans le sens le plus large du mot, la Cosmologie et la Théologie rationnelles, le Droit naturel, l'Eudémonique, la Morale, l'Esthétique et la Logique. Puis, en voyant l'histoire d'un individu, d'un peuple, ou de l'humanité entière, on indiquera dans chaque partie de la table ce qui caractérise ce peuple ou cet individu, et les changements qui se sont opérés dans le genre humain ou dans l'une quelconque de ses grandes parties. Cette méthode est, comme on voit, celle de Bacon.

§ IV.

Utilité et dignité de la Psychologie.

Il est utile de se connaître soi-même, puisqu'on ne peut connaître ni surtout comprendre sa destinée qu'en la dérivant de notre propre nature. Et cependant le souverain bien pour l'homme, comme pour tout être, est d'accomplir sa destinée; mais on ne peut le faire si on ne sait ni le but de l'existence, ni les moyens les plus propres à l'atteindre, non plus que la manière d'employer ces moyens. Sans la connaissance de l'homme, point donc d'application intelligente des règles de la prudence, ni de celles de la morale, point même de connaissance réfléchie de ces règles.

L'histoire, la législation, la jurisprudence, l'économie politique même, et surtout la pédagogie, ont aussi leur raison dernière dans la connaissance de l'homme.

La grammaire générale, la linguistique, ne sont pas possibles sans une profonde connaissance des

lois de la pensée. — La littérature et la critique littéraire supposent également la connaissance de l'homme.

Les beaux arts ne peuvent pas s'en passer davantage.

Les sciences physiques et mathématiques elles-mêmes s'y rattachent encore. Auront-elles, sans la philosophie, une connaissance claire de leurs idées fondamentales? une intelligence scientifique de leur méthode? La médecine en particulier peut-elle se passer de la psychologie? Moins peut-être que la psychologie de la physiologie.

D'ailleurs, la psychologie ne serait pas aussi utile qu'elle l'est réellement sous tous ces rapports, qu'elle le serait encore directement en ce sens, que l'étude des matières dont elle s'occupe élève l'ame et l'ennoblit.

L'homme est, de toutes les créatures que nous connaissons, la plus noble. Pouvons - nous donc employer plus dignement notre temps qu'à l'étude de nous-mêmes!

§ V.

Difficultés de l'étude de la Psychologie.

Mais cette étude est loin d'être aussi facile qu'on pourrait le croire au premier abord. Les difficultés sont de trois sortes absolument : les unes qui tiennent à l'ame, les autres au corps, les troisièmes au rapport du physique et du moral.

Outre ces difficultés absolues, il y en a de relatives qui dépendent du défaut d'instruction (dans

quelques parties au moins) de celui qui entreprend de les vaincre.

I. *Difficultés du premier genre.* 1° La réflexion est un état de contrainte, et même de violence, un état auquel nous ne sommes point accoutumés par la direction de nos premières pensées.

2° Les phénomènes ne sont pas toujours d'une intensité frappante.

3° Ils sont très-compliqués, et se dénaturent bien facilement par l'analyse.

4° Ils disparaissent souvent dès qu'on a l'idée de les étudier : en sorte qu'il n'en reste plus que le souvenir.

5° Tous les phénomènes premiers, ceux de l'enfance, ou plutôt l'excitation première de nos capacités, le premier développement de nos facultés, tout cela est en dehors de toute expérience directe possible. Il en est de même de l'extinction de nos facultés par la mort.

6° L'expérimentation n'est pas toujours facile, ni même permise, en psychologie. De plus, la conscience ne peut être fortifiée par des moyens aussi efficaces que ceux qui fortifient les sens extérieurs.

7° L'activité humaine, qui paraît n'exister qu'à un degré déterminé, partagée entre la production du phénomène et la réflexion, donne naissance à des faits moins intenses, ou à une attention moins énergique, que si elle était toute consacrée à la production des premiers, ou à l'observation des faits externes.

8° La vie intellectuelle anormale, qui constitue

l'imbécillité, la démence, la manie et la folie, n'est observable qu'imparfaitement et par induction.

D'un autre côté, le secours d'autrui est très-peu utile, parce que

a) On ne peut observer plusieurs ensemble le même phénomène directement dans un seul sujet;

b) On n'est pas toujours sûr d'observer le même fait chacun au-dedans de soi, alors même qu'on en conviendrait : car ce fait peut être diversifié par une foule de circonstances accessoires qui ne sont pas les mêmes pour tous les individus;

c) De plus, l'observation des autres exige, pour être comprise, que nous la retrouvions jusqu'à un certain point au-dedans de nous;

d) Il faut pouvoir en donner une idée par le langage; et malheureusement celui de la philosophie n'est pas encore fixé, et ne le sera pas tant qu'on emploiera des termes de la langue usuelle, qui n'ont aucune précision scientifique, et qui ne peuvent, par conséquent, servir qu'à signaler le gros des phénomènes tels qu'ils apparaissent à la conscience sans réflexion, sans analyse. Ce langage est d'ailleurs essentiellement fondé sur la trompeuse analogie qui existe entre les phénomènes physiques et ceux de la pensée. Aussi induit-il très-souvent en erreur par cette raison.

II. *Difficultés du second genre.* On ne connaît,

1° Ni la force vitale ou organique en soi;

2° Ni son mode d'action;

3° Ni le début ni la fin d'aucun phénomène dans les derniers éléments de l'organisme;

4° Ni toujours les phénomènes intermédiaires;

5° Ni le début de l'ensemble des fonctions vitales naissantes;

6° Ni la cause dernière de la cessation de cet ensemble;

7° Ni les phénomènes intérieurs dont l'observation entraînerait la mort.

III. *Difficultés du troisième genre.* Difficulté de connaître,

1° *L'influence du physique sur le moral,*

A Dans l'état de santé physique:

a) La *sensibilité* par l'organisme;

b) Le défaut de sensibilité naturel ou accidentel;

c) Son degré excessif;

d) Son aberration;

e) L'*intelligence,* sa faiblesse, son degré supérieur;

f) Ses aberrations (manie, folie, fureur, démence, imbécillité.

B Dans l'état de maladie physique.—Les espèces d'altérations de la sensibilité et de l'intelligence sont très-nombreuses et très-variées dans ce cas; mais la raison de ce phénomène est peut-être à jamais inconnue : cependant des médecins observateurs croient avoir découvert et classé les affections organiques qui entraînent ces sortes de désordres.

2° *Du moral sur le physique,*

A Dans l'état de santé de l'esprit:

a) Dans les émotions : la joie, la tristesse subite, la colère, la terreur, l'enthousiasme, l'extase, etc.;

b) Dans les affections lentes : la bonne humeur habituelle, la tristesse, la mélancolie, etc.;

c) Dans les caractères divers : la vanité, l'orgueil, l'hypocrisie, la ruse, l'avarice, la gourmandise, etc., etc.;

d) Dans les mouvements musculaires involontaires ou volontaires.

B Dans l'état de maladie de l'esprit : figure et contenance des sourds-muets, des aveugles, des idiots, des fous, etc.

§ VI.

Méthode générale à suivre dans l'Anthropologie et la Psychologie.

Pour surmonter de notre mieux ces difficultés, nous croyons devoir suivre la méthode indiquée dans le tableau qui précède.

I. Ainsi, en ce qui concerne l'ordre suivant lequel nous étudierons les différentes parties de l'anthropologie, ou la classification des matières, nous ferons passer l'anthropologie générale avant l'anthropologie spéciale, celle-ci n'étant qu'une modification de celle-là; l'anthropologie spéculative avant l'anthropologie pratique, qui n'est que la première en action; la vie normale ou régulière avant la vie anormale : car, outre que celle-ci n'est qu'une exception, ce n'est que par la première qu'on peut la reconnaître et apprécier son degré d'irrégularité.

Il n'est pas moins naturel de prendre une connaissance exacte des différentes espèces de déterminations du principe vivant, c'est-à-dire des dif-

férentes formes de la vie, avant de s'occuper du rapport de ces formes entre elles et avec le sujet qui les revêt et qui les produit en partie.

Ce n'est qu'après avoir fait cette étude qu'on peut logiquement passer à celle de la nature, de l'origine et de la durée du principe pensant lui-même.

Mais une question de méthode d'une importance toute spéciale ici est celle de savoir dans quel ordre il convient d'étudier les différentes formes ou déterminations de la force vitale.

Si nous voulions étudier l'homme synthétiquement, en commençant par ce qu'il renferme de plus étranger à sa nature propre, et en passant insensiblement à des déterminations plus élevées, jusqu'à ce que nous parvinssions à ce qui le caractérise d'une manière toute spéciale, il faudrait partir de la vie physique, et finir par la vie intellectuelle.

Mais puisque l'homme nous est tout donné synthétiquement par la nature, nous devons l'étudier d'une manière analytique, en commençant par ses caractères les plus saillants, pour finir par ceux qui lui conviennent le moins, et qui ne sont que comme des conditions des autres; c'est-à-dire que nous devons commencer par la vie intellectuelle, et finir par la vie physique.

Une autre raison de cette marche, c'est que nous allons de l'interne à l'externe, de l'ame au corps, de l'esprit à la matière, de la psychologie à la physiologie, de la philosophie à la physique.

La synthèse du physique et du moral aura son tour ensuite.

II. Quant à l'étude de chaque partie, elle se fera constamment sous deux points de vue, suivant que les phénomènes qui la composent seront étudiés en eux-mêmes ou dans leurs rapports.

Etudiés en eux-mêmes, ou plutôt par rapport au temps, ils présentent encore la question de savoir s'ils ont été *primitivement* tels qu'ils sont *maintenant*. Nous constaterons d'abord leur caractère actuel, et nous chercherons ensuite à déterminer leur caractère primitif.

Etudiés dans leurs rapports, ils s'offrent sous deux grands aspects, suivant qu'il s'agit de leurs rapports avec d'autres phénomènes, avec leurs principes et leurs conséquences, ou de leur rapport avec le sujet.

Dans la recherche des causes ou conditions des phénomènes, nous remonterons toujours, autant qu'il nous sera possible, aux conditions organiques, et même aux conditions physiques ou non physiques externes. De cette manière, notre psychologie aura un caractère d'étendue et d'intégralité qui en fera réellement une partie de l'anthropologie.

LIVRE PREMIER.

FONCTIONS ANIMIQUES

Etudiées analytiquement en elles-mêmes et dans leurs rapports avec leurs conditions organiques.

CHAPITRE I.

De la Vie humaine proprement dite.

SECTION PREMIÈRE.

Des différentes Fonctions de l'ame humaine, ou de la Vie intellectuelle.

Il faut remarquer avant tout que ce que nous appelons la vie humaine proprement dite contient une multitude de choses communes à la vie animale, par exemple les sensations, les perceptions, l'instinct, etc. Nous nous sommes cru obligé de ne pas donner exclusivement sous ce titre ce qu'il y a de propre à l'homme, par la raison : 1° que les capacités ou facultés qui ne se trouvent qu'en lui sont intimement liées cependant à celles qui lui sont communes avec les animaux; 2° que la différence n'est quelquefois qu'en degrés; 3° que la méthode analytique ne permet pas de distinguer encore avec précision, dans l'étude de la vie d'un

degré supérieur, ce qui est spécial à ce degré, et ce qui lui est commun avec les degrés inférieurs. Ce n'est donc que dans la synthèse qui terminera, en forme de résumé, ce travail analytique sur la quadruple vie de l'homme, que nous pourrons faire la part de chacune d'elles d'une manière plus stricte.

Maintenant, pour déterminer le nombre des fonctions ou aptitudes de l'ame humaine, nous ne pouvons qu'observer les différents états de cette ame, et les concevoir de manière à obtenir les divisions et subdivisions nécessaires. Nous procéderons ainsi *a posteriori* et *a priori* tout à la fois. Or, nos aptitudes peuvent très-bien se diviser d'abord en *passives* et *contemplatives*, et en *actives* et *pratiques*.

Les premières sont : 1° la sensation, 2° la perception, 3° l'entendement, 4° la raison, 5° le sentiment, 6° la conscience et la réflexion; — suivant qu'il s'agit d'une sensation ou affection corporelle, de la perception des choses extérieures, du travail de l'esprit sur les matériaux sensibles de la connaissance, des conceptions ou notions qui sont le produit immédiat de la raison quant à la matière et quant à la forme tout à la fois, des affections morales qui naissent à la suite de certaines conceptions, enfin de la connaissance vague spontanée ou réfléchie que nous avons de tout ce qui se passe en nous.

Les secondes, qui correspondent aux premières, sont : 1° l'instinct, 2° la locomotilité, 3° la parole,

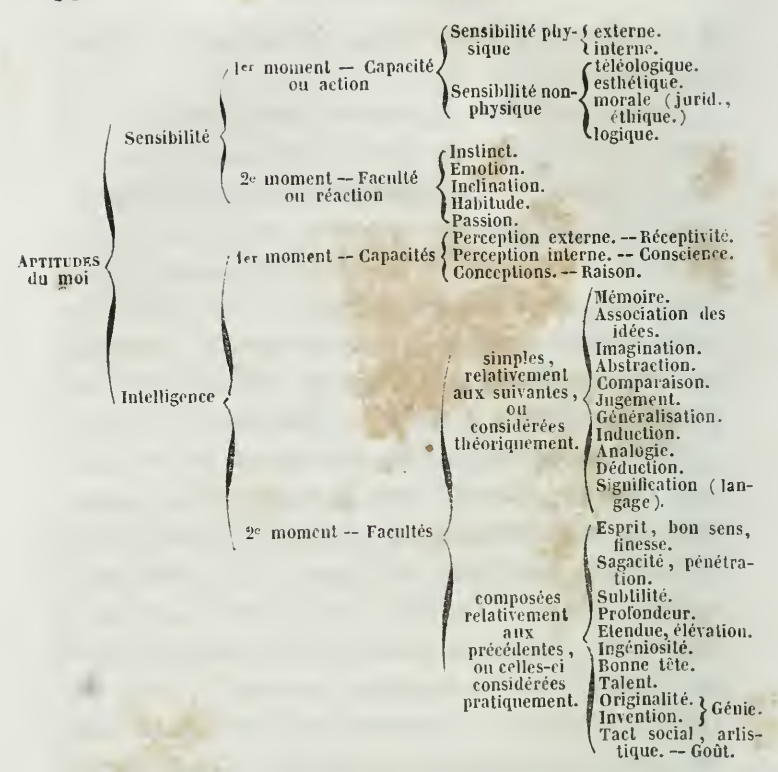
4° la volonté, 5° les passions, 6° la liberté et l'empire de soi.

Cependant cette division et cette classification n'ont rien de bien rigoureux : nous ne sommes ni toujours passifs et contemplatifs dans le premier ordre de facultés, ni toujours actifs dans le second. Il y a un autre inconvénient encore dans cette distribution des aptitudes : c'est que le second moment d'un phénomène interne complet se trouve renvoyé trop loin de celui dont il dépend; la réaction tient immédiatement à l'action.

Mais ces inconvénients, et tous ceux qu'on pourrait signaler encore, sont la conséquence nécessaire de tout ordre qu'on cherche à établir dans l'étude des fonctions de l'esprit. Un ordre quelconque destiné à faciliter l'étude par le moyen de l'abstraction et de la classification, est désordre si on le compare avec la nature; tout ordre brise des rapports naturels : car rien n'est plus intimement un que le mécanisme intellectuel; l'analyse fait donc toujours abstraction d'un rapport, et cependant nous ne pouvons étudier qu'à la condition de décomposer ainsi.

Il n'y a donc point de division ni de classification en psychologie qui soient à l'abri de tout reproche, parce que les parties du tout à diviser sont entre elles dans un rapport mutuel constant et universel.

Voici la division et la classification que nous adoptions autrefois, mais qui présentent aussi des inconvénients.



Il y a dans toute détermination du moi *activité*, soit fatale, soit spontanée, soit volontaire ou libre. C'est pourquoi nous ne donnions aucune place distincte à l'activité et à ses différentes formes : elle n'est nulle part spécialement, parce qu'elle est partout.

Nous suivrons notre première division, mais en y ajoutant, par forme de complément, les facultés relativement composées qui se trouvent à la fin de ce tableau, et qui ne sont que des dénominations données par le vulgaire à l'exercice com-

plexe d'un certain nombre de capacités et de facultés fondamentales.

En sorte que cette première partie de l'anthropologie (la vie normale intellectuelle générale) se résume ainsi :

Aptitudes
- primitives et relativement simples { Série théorétique. / Série pratique.
- secondaires et relativement composées. — Voir le Tableau précédent.
- Nous examinerons plus tard s'il n'y aurait pas de réduction possible.

La correspondance immédiate des fonctions physiologiques avec les aptitudes de l'ame peut être indiquée à peu près de la manière suivante :

1re SÉRIE.

APTITUDES.	ORGANES CORRESPONDANTS.
1° Sensation	Nerfs. — Innervation.
2° Perception	Organes des sens.
3° Entendement.	Cerveau (?)
4° Raison.	Cerveau (?)
5° Sentiment	Cœur et autres viscères.
6° Conscience et réflexion	Cerveau (?)

2me SÉRIE.

APTITUDES.	ORGANES CORRESPONDANTS.
1° Instinct	De nutrition et de reproduction.
2° Locomotilité	Muscles, nerfs.
3° Langage	Organes phonétiques. — Phonation.
4° Volonté.	Cerveau (?)
5° Passions	Viscères.
6° Liberté et empire de soi	Cerveau (?)

SECTION DEUXIÈME.

Ordre à suivre dans l'étude des Aptitudes de l'ame.

Mais quel ordre suivrons-nous, maintenant, dans l'étude des fonctions de la vie animique? Un ordre inverse à celui que nous avons établi précédemment par rapport aux différentes déterminations spéciales de la vie. Nous commencerons

par le caractère le moins élevé de la vie animique, la *sensation* et l'*instinct*, et nous finirons par le plus élevé, la *conscience* et la *liberté*.

La raison de cette dernière marche est double : 1° la facilité plus grande à faire la description des phénomènes psychiques en procédant ainsi qu'en suivant la marche inverse ; 2° l'ordre chronologique du développement de nos idées.

Les déterminations intermédiaires aux quatre ci-dessus mentionnées sont, d'une part, la perception, l'entendement, la raison et le sentiment ; d'autre part, la locomotilité, la parole, la volonté et la passion.

Ainsi, et en résumé, nous avons six moments dans la première série, et six moments dans la seconde. Ils se correspondent d'une série à l'autre de cette manière : l'instinct à la sensation, la locomotilité à la perception, le langage à l'entendement, la volonté à la raison, les passions aux sentiments, la liberté et l'empire de soi à la conscience et à la réflexion.

La sensation est un des deux points par lesquels l'homme touche à l'animal ; l'instinct est l'autre de ces points. Il y a donc là comme deux séries distinctes, l'une contemplative, l'autre pratique. Les deux points de départ (sensation, instinct) tiennent à la brute ; les deux points aboutissants (la raison et la conscience) touchent à Dieu.

L'homme est donc le véritable anneau entre le ciel et la terre. C'est parce qu'il résume tout, qu'il est plein de contradictions et de misères ; mais c'est là aussi ce qui fait sa grandeur. Cette na-

ture mixte, intermédiaire, devait être ce qu'elle est : il n'y a rien de mystérieux dans la double nature de l'homme, dès qu'on l'envisage sous ce jour; et, loin de ne pouvoir la comprendre sans recourir à une explication cent fois plus obscure encore que cette nature, on ne conçoit même pas que l'homme, ayant la destinée qu'il a, puisse être autrement qu'il est.

C'est déjà là une première échappée très-profonde, très-féconde, et très-claire en même temps, que nous ouvre l'anthropologie; mais la psychologie seule ou la physiologie seule ne pouvait nous la faire connaître.

Cette contradiction n'est point particulière à l'homme : elle est universelle; tout est dualistique : l'unité elle-même n'a un nom, n'est conçue, que par opposition à la multiplicité; l'opposition est la condition de l'existence et de l'ordre[1].

[1] Nous ne ferons qu'indiquer ici très-sommairement les points de vue fondamentaux opposés des principales sciences et des principaux arts.

1° Sciences *physiques* : Le plein et le vide (la matière et l'espace), l'opposition respective des forces ou des atomes (l'impénétrabilité), la cohésion et la répulsion (différentes formes des corps : gazeux, liquides, solides). — Le positif et le négatif des propriétés des corps (du calorique, de la lumière, du son, de l'électricité).

2° *Sciences mécaniques* : Le repos et le mouvement (statique, dynamique). — Statique : équilibre de forces opposées. Dynamique : puissance et résistance (la force, en soi, n'a pas de point d'appui). — *Astronomie* : Attraction et impulsion.

3° *Sciences mathématiques* : L'unité et la multiplicité, le pair et l'impair, l'addition et la soustraction, etc. *Arithmétique.*
L'unité et la multiplicité, etc., indéterminées. *Algèbre.*

Mais il nous reste encore à savoir, pour compléter la solution de la question qui nous occupe

Le point et la ligne, la ligne et la surface (périmètre, aire, figure); la surface en tout sens et la solidité (forme, solidité). *Géométrie.*

L'application du nombre à l'étendue (extensive, protensive, intensive), et le rapport de l'unité absolue à la multiplicité absolue. *Calcul infinitésimal.*

4° *Sciences naturelles :* Opposition des grandes masses terrestres, unité de la diversité. *Géologie.*

La force atomistique et les atomes; affinités positives et négatives. *Minéralogie* (Chimie inorganique.)

Force vitale opposée aux forces physiques; — corps *organiques* (fluides et solides).

Inertie et développement; — assimilation et déperdition; —deux sexes (plantes). *Botanique.*

Matière et sensibilité, inertie et activité, corps et ame : *Zoologie.*

5° *Sciences chimiques :* Affinités positives et négatives des corps 1° simples, 2° composés inorganiques; — organiques (force vitale inconnue, recomposition artificielle impossible; — opposition des forces physiques et des forces vitales).

6° *Sciences médicales :* La santé et la maladie, la vie et la mort.

7° *Sciences métaphysiques :* Opposition de la matière et de l'esprit.—*Psychologie rationnelle :* Moi et Non-moi.

Opposition du visible et de l'invisible dans le monde. *Cosmologie rationnelle.*

Opposition de Dieu et du monde, — du Dieu manifesté et du Dieu rationnel pur. *Théologie rationnelle.*

Opposition de l'être et du néant, de l'être et de ses déterminations rationnelles. *Ontologie pure.*

Rapport d'opposition entre la pensée et l'être. *Logique objective.*

Formes nécessaires de la pensée : matière et formes de l'idée, du jugement, du raisonnement. *Logique subjective.* — Méthode (analyse et synthèse, définition, division, classification.)

8° *Sciences morales :* Du juste et de l'injuste (*Droit*); — du

actuellement, si nous épuiserons la première série (celle des capacités) avant de passer à l'étude de la seconde (celle des facultés), ou si nous ne

bien et du mal (*Morale*); — de l'utile et du nuisible (*Economie domestique et sociale.*)
9° Arts *utiles :* Moyen et fin.
10° *Beaux arts :* Unité dans la diversité, — forme et matière.
11° *Arts plastiques :* Nature et art (matière et forme).
12° *Arts expressifs :* Pensée et expression.
13° *Grammaire :* Sujet et attribut.
14° *Eloquence :* Refroidit le cœur en paraissant éclairer ou en éclairant réellement l'esprit, et trouble l'esprit en échauffant le cœur.
15° *Poésie :* Enthousiasme, imager les idées de la raison pure et idéaliser les images.
16° *Arts moraux : Législation:* Art d'organiser la lutte des passions et des intérêts. — *Economie politique :* Art d'organiser les industries contraires, et de les mettre toutes d'accord avec la destinée de l'homme. — *La Pédagogie :* art d'organiser les mobiles contraires de l'homme, pour qu'il marche plus sûrement et plus rapidement à sa fin.

L'histoire atteste ce duel : partout, en politique, en philosophie, en religion, il y a mouvement et repos, vie et mort, liberté et contrainte. Le défaut d'antagonisme est le repos de la mort; c'est plus que cela, c'est le néant de la pensée : car toutes nos conceptions se constituent par opposition; l'opposition est donc la condition de toute genèse, de toute existence, de toute pensée.

La religion chrétienne est fondée sur des idées ainsi opposées : telles sont celles de la trinité (= dualité + rapport), de Dieu fait homme (= Dieu et homme + rapport), etc.

D'ailleurs, il y a long-temps que cette conception d'une opposition universelle a frappé l'esprit humain; elle remonte au moins à Platon, aux Eléates, à Héraclite (ἔρις), à Pythagore, qui faisait de la dualité indéterminée (ἀόριστος δυάς) le principe des choses. Cette dualité engendre trinité, et unité par le rapport de ses termes. La dualité est ce qu'il y a de premier et de réel dans ses termes; le rapport de ces deux termes n'existe pas au même titre qu'eux; la trinité est donc ontologiquement, logiquement et chronologiquement inférieure à la dualité.

passerons pas alternativement de l'une à l'autre, en faisant suivre immédiatement chaque capacité de la faculté qui lui correspond.

Si la liaison entre la capacité et la faculté correspondante était en général plus intime que celle qui existe entre les diverses capacités; si surtout les capacités et les facultés n'avaient pas dans chaque série une analogie plus grande que celle qui existe d'une série à l'autre, nous pourrions suivre la seconde marche, c'est-à-dire étudier les capacités et les facultés par couples de deux formés en prenant dans l'une et l'autre série; mais, comme nous croyons que c'est le contraire, nous suivrons la première marche, c'est-à-dire que nous épuiserons l'étude de la première série avant de passer à la seconde.

SECTION TROISIÈME.

Des Aptitudes premières.

§ I.

De la Sensation.

I.

DE LA SENSATION EN GÉNÉRAL.

La sensation est une affection de l'ame, rapportée à quelque partie du corps, ou bien au corps en général, comme à son siége. Elle est donc particulière ou générale.

On distingue dans toute sensation la qualité et la quantité ou le degré. La qualité d'une sensation est ce qui la distingue de toute autre; la quantité

est son intensité. Sous le premier point de vue, les sensations sont en nombre indéfini; mais si l'on n'envisage plus leur qualité que par la manière agréable ou désagréable, ou même indifférente, dont le sujet en est affecté, elles se divisent alors en trois classes. Mais ce classement est fait d'un point de vue peu naturel.

Les sensations peuvent être considérées, 1° en elles-mêmes, 2° dans leurs rapports *a*) entre elles, *b*) avec toutes les autres espèces de déterminations de l'ame, *c*) avec le moi, *d*) avec leurs causes occasionelles, soit organiques, soit extérieures ou cosmiques.

1° Considérées en elles-mêmes, elles ne peuvent être ni définies, ni décrites; elles ne sont susceptibles que d'être éprouvées.

2° Nous les considèrerons dans leurs rapports entre elles, à mesure que l'occasion s'en présentera. Nous ne pourrons les étudier dans leurs rapports avec les autres déterminations du moi, qu'autant que nous connaîtrons celles-ci.

3° Envisagées par rapport au moi, elles en sont de pures déterminations : c'est l'ame qui sent, mais par le corps. Si c'était le corps, c'est-à-dire les organes, qui sentissent, la comparaison entre les différentes sensations ne serait pas possible; il n'y aurait pas de sensations imaginaires ou en songe, puisque les organes ne sont pas alors impressionnés; enfin, on ne croirait pas éprouver des sensations dans des membres qu'on a perdus. Le cerveau, quand même il aurait un *sensorium commune*, ou qu'il serait un organe unique, ne permettrait pas non plus d'expliquer la sensation par le corps seul.

4° Comment, maintenant, est-il possible que l'ame sente par le corps? C'est là un mystère qui tient à l'union de ces deux éléments de l'homme, et que nous ne connaissons point. Mais on comprend, du reste, la sagesse de cette loi : car, si l'ame ne rapportait pas ses sensations au corps qu'elle anime, elle ne pourrait efficacement veiller à la conservation de ce corps. En effet, ou elle n'éprouverait pas de sensations, ou elle ne saurait à quelle partie de son corps les rapporter, ni même si elle doit les y rapporter; ou bien le corps devrait être animé et mu instinctivement par l'ame de manière à pourvoir à sa conservation sans aucune connaissance; mais ce ne serait point là la nature humaine.

5° Les sensations n'ont aucun rapport d'identité, ni même d'analogie, avec les qualités des choses qui les occasionent. Toutes les sensations n'ont pas des causes occasionelles extérieures aux corps : car les sensations *internes*, qui sont rapportées à l'intérieur du corps, ne sont pas dans ce cas; il n'y a donc que les sensations *externes* qui aient de pareilles causes occasionelles.

On divise donc les sensations en externes et en internes. Les *impressions*, ou l'action des corps étrangers sur nos organes, sont en général une condition propre aux sensations externes.

On admet ensuite un certain mouvement dans les nerfs de l'organe qui est impressionné ou affecté, mouvement qui doit se propager jusqu'au cerveau; et ce n'est même qu'après que le cerveau a réagi que la sensation se consomme.

Mais quelle que soit la fonction des nerfs et

du cerveau dans la formation de la sensation, ils ne la *transmettent* point, comme on le dit mal à propos, puisqu'elle n'existe pas encore; seulement ils remplissent une condition physiologique pour qu'elle puisse exister comme état de l'ame. Immédiatement après la naissance de cet état, l'ame le rapporte à la partie du corps qui a reçu l'impression. Nous disons en général : 1° parce qu'il est probable qu'il n'en est pas ainsi primitivement; 2° parce qu'en tout cas, ce rapport s'est fait dans le principe avec moins de connaissance que maintenant; 3° parce que les amputés croient éprouver des sensations dans les membres qui leur manquent; 4° parce que dans certains états d'engourdissement, comme dans certaines maladies internes, le moi ne sait pas d'abord à quelle partie du corps rapporter la sensation ni en préciser le siége; 5° parce qu'enfin les sensations ne sont rien d'étendu ni d'indépendant, et qu'il n'y a que ce qui est étendu et qui existe en soi qui soit susceptible d'être transmis.

Les sensations externes sont celles que nous localisons à la surface du corps ou à des orifices, et qui sont la suite de l'action modérée, mais suffisante, des corps sur nos organes. Nous disons *modérée*, parce que si l'action est trop forte, il y a tendance à léser l'organe, et qu'alors la sensation devient *interne*. Nous disons *suffisante*, parce que si l'impression est trop faible, la sensation n'a pas lieu. Peut-être serait-il cependant plus rationnel d'appeler externes toutes les sensations qui seraient produites par la présence d'un corps étran-

ger à la partie qui en est touchée, que cette impression eût lieu à la surface du corps ou dans ses profondeurs, et de n'appeler internes que celles dont la cause est organique et interne, comme dans les sentiments de la faim, de la soif, des maladies qui ne sont pas occasionées par la présence d'un corps étranger dans une partie du corps. Mais nous nous en tenons aux caractères et à la division ordinaires.

On a dit que le toucher était un sens universel, puisque toute la surface de notre corps est sensible. Cependant le toucher proprement dit réside à l'extrémité des doigts de la main.

Les sensations de la vue, de l'ouïe, du toucher, sont souvent indifférentes. Celles de la vue même sont nulles, quand l'organe n'est ni trop faiblement, ni trop fortement excité par la lumière. Les sensations de l'odorat et du goût sont, au contraire, éminemment affectives. La sensibilité des organes est donc en général en raison inverse de l'instruction qu'on en reçoit.

Il ne faut pas confondre, en effet, la *perception* avec la *sensation*, comme on l'a fait souvent. Tantôt, dans un phénomène complexe, c'est la sensation qui prédomine; tantôt c'est la perception. La *localisation* paraît être le caractère distinctif de la sensation. Mais telle affection que nous localisons maintenant fut sans doute éprouvée d'abord sans être localisée. La localisation est donc *spontanée* ou *réfléchie;* nous la prenons dans un sens suffisamment large pour qu'elle comprenne ce double caractère : car autrement, les sensations par ex-

cellence, celles de l'odorat et du goût, n'en seraient pas, puisque ce n'est que par la réflexion que nous les rapportons aux organes qui en sont la condition.

Un caractère qui nous semblerait devoir être ajouté à celui de la localisation pour distinguer la sensation de la perception, c'est celui de n'être point cognitive. La sensation n'a effectivement point d'objet; elle est toute en *affection.* La perception a, au contraire, un objet; c'est-à-dire que nous sommes portés, dans la perception, à reconnaître dans les corps des qualités qui correspondent aux idées que nous avons, et qui ont avec elles une sorte de conformité. Je n'examine point en ce moment si ce fait est illusoire ou s'il ne l'est pas; je me borne simplement à l'indiquer, ne lui reconnaissant pour l'instant qu'une valeur objective apparente qui me suffit.

On peut donc dire encore que la sensation n'a qu'une valeur *subjective,* tandis que la perception a une valeur *objective.*

II.

CONDITIONS ORGANIQUES DES SENSATIONS.

Les conditions organiques de la sensation sont les nerfs, qui se divisent en deux grandes classes, du moins suivant Bichat, ceux de la vie *organique,* et ceux de la vie *animale* ou de relation.

Les nerfs de la première espèce sont : 1° l'encéphale; 2° la moelle épinière, 3° et les nerfs proprement dits, qui se ramifient et vont se perdre

dans toutes les parties du corps, pour y porter le sentiment et le mouvement.

L'encéphale se compose du cerveau, du cervelet, et de la moelle alongée qui unit l'un à l'autre, en se continuant par le grand trou occipital. On distingue dans le cerveau des circonvolutions et des anfractuosités dont le nombre est très-variable. La faux du cerveau en sépare les lobes en haut; le corps calleux les unit en bas. Les lobes se divisent ensuite en lobules antérieurs, temporaux, et occipitaux.

On distingue la substance du cerveau en grise et en blanche : celle-ci est fibreuse, et non pulpeuse ni médullaire. Il en est autrement de la grise, qui est l'origine des fibres nerveuses; elle recouvre en général la blanche. Le cerveau paraît n'être qu'une grande membrane plissée; c'est pourquoi les hydrocéphales peuvent jouir de toutes leurs facultés. Chez eux, le cerveau n'est pas altéré dans sa substance; il n'est que déplissé et rempli d'eau.

Suivant Gall, le cerveau est plutôt un groupe de systèmes nerveux qu'un système unique. M. de Blainville y voit comme la moelle de plusieurs vertèbres qu'il compare aux vertèbres sacrées.

Le crâne se moule sur le cerveau.

Les nerfs sont des cordons de même nature que l'encéphale, et qui sortent du cerveau ou de la moelle épinière; les plexus et les ganglions sont des paquets et des renflements nerveux.

Les nerfs se divisent en encéphaliques et en spinaux. Tous les nerfs encéphaliques sortent de la

moelle alongée. Le système nerveux, pris en masse, a plutôt la forme d'un réseau que celle d'un arbre. Les nerfs varient de forme, de volume, de consistance et de couleur.

Les trente paires qui sortent des vertèbres se rendent en partie au grand sympathique, et vont en partie se répandre et se perdre dans le parenchyme des organes. Les extrémités visibles des nerfs affectent différentes formes, suivant les organes : leur nombre varie aussi d'après les organes. Ils se composent d'une matière fibreuse et du névrilème qui l'enveloppe.

Le nerf grand sympathique préside, dit-on, aux fonctions de la vie purement organique, vie dont les fonctions s'accomplissent sans volonté et sans conscience. Nous en parlerons ici pour ne point séparer ce que nous avons à dire sur les nerfs. Le grand sympathique se compose de cordons et de ganglions ou renflements nerveux, que les uns ont considérés comme autant de petits cœurs, d'autres comme de petits cerveaux, et dont les fonctions sont peu connues. Ces nerfs (ou le grand sympathique) sont de trois sortes : ceux qui unissent les ganglions entre eux, ceux qui unissent les ganglions aux trente paires de nerfs spinaux, et ceux enfin qui se distribuent aux organes. Ces derniers s'attachent aux artères, et les suivent dans tout leur trajet. Les nerfs du grand sympathique paraissent insensibles.

Le nerf vague est plutôt encore un nerf de la vie organique que le grand sympathique : car il augmente ou diminue dans l'échelle zoologique

suivant l'augmentation ou la diminution de la vie animale.

La fibre nerveuse primitive est et sera probablement toujours inconnue. Ni l'analyse chimique, ni l'analyse microscopique, n'apprennent rien de la nature interne, et surtout des fonctions sensibles ou vitales des nerfs. On ne connaît intimement ni la substance blanche, ni la substance grise; seulement, il est certain que la blanche est fibreuse.

Ce n'est que dans les animaux supérieurs que les nerfs de la vie organique paraissent subordonnés à ceux de la vie animale : car des grenouilles et des tortues ont survécu des mois entiers à la décapitation; mais peut être aussi que dans les degrés inférieurs de l'animalité, le centre cérébral est ailleurs que dans la tête, ou même qu'il n'y a pas de centre pareil.

Aucun nerf ne naît d'un autre, mais il lui est uni.

On admet en général qu'il y a plusieurs groupes de nerfs; Gall en distingue quatre : le système du thorax et de l'abdomen (grand sympathique); celui des mouvements involontaires et des sensations tactiles (moelle spinale); le système nerveux des sens (moelle alongée); celui de l'esprit (cerveau et cervelet). Mais par le fait que la langue, par exemple, est un organe assez exquis du toucher, cette classification n'est-elle pas vicieuse à certains égards au moins?

Non-seulement les nerfs du sentiment et du mouvement sont distincts, mais encore les nerfs moteurs président chacun à des mouvements spéciaux.

Puisque le système nerveux n'est pas un, il ne peut guère être homogène; c'est même la diversité de nature des nerfs qui explique celle de leurs fonctions.

On appelle *innervation* l'action organique des nerfs. Les auteurs ne sont d'accord ni sur les limites de l'innervation, ni sur les nerfs qui la dispensent, ni sur sa source, ni sur sa nature. Elle est d'autant plus grande, plus étendue, que la vie organique est plus manifeste. Elle paraît, du reste, commune à tous les êtres vivants et à toutes les fonctions. Si le grand sympathique n'en est pas l'unique dispensateur, il en est du moins le principal; il la distribue particulièrement aux viscères thorachiques et abdominaux.

Presque tous les physiologistes placent la source de l'innervation dans les grands centres nerveux, l'encéphale et la moelle spinale, et ne considèrent les nerfs que comme de simples conducteurs.

On ignore complètement la nature de l'action appelée innervation. On a fait plusieurs hypothèses à ce sujet, entre autres celle des esprits animaux, du fluide électrique, galvanique, etc.

Suivant Cabanis, les nerfs, quoique étant la condition organique du mouvement musculaire, sont eux-mêmes incapables de mouvement; les irritations les plus fortes ne leur font pas éprouver la plus légère contraction.

Des physiologistes ont admis, 1° que les nerfs n'étaient pas les seuls instruments de la sensibilité, puisqu'on trouve des organes dépourvus de nerfs qui sont sensibles; 2° qu'il y a des nerfs in-

sensibles. Mais d'autres observent que, dans le premier cas, il peut se faire qu'il existe des filets nerveux qu'on n'a pas aperçus; et dans le second, que tout nerf est probablement sensible, mais pas à toute espèce d'irritation, ou dans toute condition; qu'il suffirait par conséquent de trouver les conditions propres pour qu'un nerf qui paraît insensible cessât de l'être.

Ce qui prouve que les nerfs sont les conditions organiques de la sensibilité, c'est,

1° Qu'une partie quelconque du corps dont on coupe les nerfs est privée de sensibilité et de mouvement;

2° Que la compression graduée du cerveau est suivie de l'affaiblissement proportionnel du sentiment et du mouvement;

3° Que la ligature d'un nerf ou d'un membre produit l'engourdissement dans la partie libre du membre ou du nerf;

4° Que la section partielle d'un nerf, ou son irritation, produit une grande douleur, avec des mouvements convulsifs de l'organe auquel il aboutit.

La section des nerfs, leur paralysie, leurs maladies, produisent aussi l'atrophie des parties du corps auxquelles ils appartiennent.

Ces faits, et d'autres qu'on pourrait citer, prouvent encore la subordination des nerfs au cerveau. On sait de plus que si le cerveau ne peut agir, soit parce qu'il est lésé ou comprimé, soit parce qu'il est engourdi au moyen de l'opium, soit parce que son activité semble être toute consacrée à la production de la pensée, la sensation n'est pas pro-

duite dans les organes, quoique l'impression ait lieu.

Il faudrait ajouter à ces faits celui de l'activité cérébrale dans l'attention, dans les rêves, etc., comme conditions de la perception ou même de la production de la sensation, s'il était démontré d'ailleurs que le cerveau intervient dans ces deux fonctions.

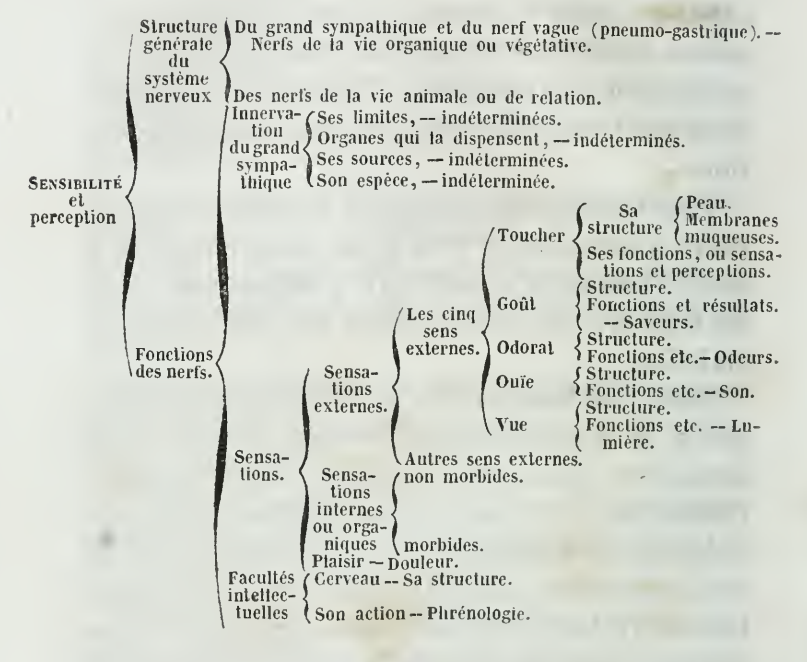
Tous nos organes ne sont pas sensibles au même genre d'irritation; il y en a qui paraissent l'être à tous, d'autres ne le sont qu'à quelques-uns. Il en est enfin qui ne sont sensibles que dans l'état de maladie.

Mais il ne faut pas dire, avec des physiologistes, que si un organe ne manifeste pas toujours de la sensibilité, bien qu'il fonctionne et soit soumis à l'irritation, c'est que la sensibilité est alors locale et *latente,* mais qu'elle n'est point perçue par le *sensorium commune,* ou par le moi; car une sensation latente n'est qu'une hypothèse contradictoire. Mais on peut très-bien appeler la cause inconnue des mouvements organiques, *irritabilité.*

D'après les expériences de Rolando et de Flourens, il paraîtrait que l'intervention des hémisphères cérébraux, jusqu'à l'endroit ou les tubercules quadrijumeaux adhèrent à la moelle alongée, est nécessaire à la production de la sensation.

Les sens externes sont placés à la périphérie du corps; ils sont symétriques ou formés de deux organes semblables composés d'une partie nerveuse, et destinés à nous faire connaître les propriétés des corps qui nous intéressent. Ce sont les sens de relation.

Tableau des conditions organiques générales de la sensation et de la perception.



- **Sensibilité et perception**
  - Structure générale du système nerveux
    - Du grand sympathique et du nerf vague (pneumo-gastrique). — Nerfs de la vie organique ou végétative.
    - Des nerfs de la vie animale ou de relation.
  - Fonctions des nerfs.
    - Innervation du grand sympathique
      - Ses limites, — indéterminées.
      - Organes qui la dispensent, — indéterminés.
      - Ses sources, — indéterminées.
      - Son espèce, — indéterminée.
    - Sensations.
      - Sensations externes.
        - Les cinq sens externes.
          - Toucher
            - Sa structure
              - Peau.
              - Membranes muqueuses.
            - Ses fonctions, ou sensations et perceptions.
          - Goût
            - Structure.
            - Fonctions et résultats. — Saveurs.
          - Odorat
            - Structure.
            - Fonctions etc. — Odeurs.
          - Ouïe
            - Structure.
            - Fonctions etc. — Son.
          - Vue
            - Structure.
            - Fonctions etc. — Lumière.
        - Autres sens externes.
      - Sensations internes ou organiques
        - non morbides.
        - morbides.
      - Plaisir — Douleur.
    - Facultés intellectuelles
      - Cerveau — Sa structure.
      - Son action — Phrénologie.

III.

DES SENSATIONS EXTERNES ET DES PERCEPTIONS[1].

Le sens le plus ingrat, en fait de sensations, est celui de la *vue*. Il n'en donne, en effet, que quand il y a irrégularité dans ses fonctions : le plaisir esthétique qui est la conséquence de la vue des ob-

[1] Nous traiterons sous un même titre des sensations et des perceptions, pour ne pas séparer des faits qui se tiennent étroitement, qui sont soumis aux mêmes conditions externes et organiques, et même aussi pour ne pas revenir plusieurs fois sur les mêmes choses.

jets beaux, est bien moins une affaire de sensation que de sentiment; il est beaucoup moins dû par conséquent à la perception qu'à la raison. C'est ce que nous ferons voir en son lieu (V. l'*Esthétique*). Il en est de même du plaisir de l'ouïe, ou de la musique. Les couleurs, telles que nous les concevons maintenant, supposent l'étendue, qui n'est pas une sensation, ni même une perception, mais une conception. Nous l'établirons plus tard.

Le toucher est susceptible d'une foule de sensations, mais particulièrement de celles de chaud et de froid, de sec et d'humide. Celles de poli, de raboteux, etc., supposent aussi l'étendue.

Il y a des parties du corps beaucoup plus sensibles au toucher et à certains modes du toucher que d'autres.

L'odorat et le goût sont enfin les deux organes de sensations par excellence.

Suivant Cabanis, la pulpe nerveuse serait de plus en plus mise à nu, suivant le degré de délicatesse de plus en plus grand de l'organe, c'est-à-dire depuis le toucher jusqu'à la vue, en passant par les intermédiaires du goût, de l'odorat et de l'ouïe.

Puisque les organes de l'odorat et du goût sont les instruments les plus exclusivement appropriés à la sensation, nous commencerons l'étude des sens par ces deux organes, et nous continuerons par l'ouïe et la vue. Si nous finissons par le toucher, ce n'est pas que ce sens donne moins de sensations proprement dites que l'ouïe et la vue,

puisque au contraire il en donne davantage; mais c'est qu'il est le seul qui donne primitivement à la raison une occasion suffisante de poser l'extériorité, et qu'il est ainsi l'organe perceptif et surtout objectif par excellence.

1°

DE L'ODORAT.

Les sensations de l'odorat sont celles que nous rapportons à l'organe de ce nom; elles ne peuvent être définies.

Ces sensations sont en très-grand nombre; elles varient sans doute suivant les organisations différentes. Elles n'ont rien d'absolu; ce sont des modifications particulières de l'ame, qui dépendent tout à la fois de l'organisation et de son rapport avec les objets extérieurs.

Elles sont maintenant rapportées à l'organe de l'odorat, et accusent quelque chose d'extérieur qui les occasione. Mais *primitivement* elles n'ont pas dû avoir ces deux caractères, du moins ils ne nous étaient pas connus d'une manière réfléchie. Ce n'est que peu à peu que l'éducation de ce sens s'est faite à l'aide de la vue et du toucher, de la mémoire et de l'induction.

Les odeurs sont en nombre indéfini; on n'a pas même pu les classer autrement qu'en agréables et en désagréables.

Les *conditions physiques* des sensations d'odeur sont: 1° des corps odorants; 2° des molécules qui s'en détachent; 3° un milieu qui les transmette. Ce milieu est l'air, et l'eau pour les poissons.

Tous les corps ne sont sans doute pas odorants; mais quelques-uns qui ne le sont pas pour nous, peuvent l'être pour d'autres organisations plus délicates ou différentes.

Un corps qui n'est pas inodore dans de certaines circonstances, peut d'ailleurs le devenir s'il est soumis à d'autres influences, telles que la chaleur, la lumière, le frottement, l'humidité, l'électricité, la fermentation, etc.

On a nié que les odeurs fussent le résultat de l'action moléculaire sur l'organe de l'odorat; mais des expériences laissent cependant peu de doute à cet égard. (V. Adelon, *Physiologie*, tome 3, page 318).

On ne sait pas d'une manière certaine quelle est la force qui détache les molécules odorantes des corps : on suppose que c'est le calorique.

Ces molécules sont lancées avec plus ou moins de force, suivant la nature des substances, dans le milieu où le corps qui les fournit se trouve placé; néanmoins, elles ne semblent pas s'y comporter à la façon de la lumière, mais bien à la manière d'un liquide qui se mêle avec un autre.

Quoique moins subtiles sans doute que les atomes lumineux, puisqu'elles ne traversent pas le verre comme eux, les molécules odorantes sont cependant d'une si grande ténuité, que la plupart des corps ne perdent sensiblement pas de leur poids par cette déperdition, lors même qu'elle dure long-temps. D'après des calculs de Boyle et de Nollet, 2 grains de musc se sont divisés en 22,658,584,000 molécules.

On ne sait point comment les molécules agissent sur l'organe, ni pour quelle raison elles produisent des sensations différentes suivant les différents corps.

Quoi qu'il en soit, il est certain qu'elles n'ont absolument rien de commun avec les odeurs qui leur correspondent.

Les *conditions organiques* des odeurs sont les nerfs olfactifs répandus à la surface de la membrane pituitaire qui tapisse les fosses nasales. Les cornets, les méats, les sinus, semblent destinés à fortifier l'organe de la sensation; mais c'est surtout dans la partie supérieure des fosses nasales qu'elle s'accomplit. Les vibrisses sont un moyen mécanique d'arrêter certains corps étrangers qui seraient entraînés par l'air qu'on respire. Le mucus de la membrane a le même usage; il sert aussi à conserver l'humidité nécessaire à cette membrane pour qu'elle puisse être impressionnée par les molécules odorantes.

La moiteur de la membrane pituitaire en favorise la sensibilité.

On s'est demandé si ce sont les mêmes nerfs qui sont affectés par les différentes odeurs, ou s'il y a autant de nerfs différents qui soient mis en jeu séparément, qu'il y a d'odeurs diverses?

Dans le premier cas, les mouvements seraient-ils aussi différents, ou seraient-ils les mêmes?

S'ils étaient différents, comment s'exécutent-ils? ou en quoi consiste cette différence? S'ils sont les mêmes, comment les odeurs peuvent-elles être diverses?

Comment, en tous cas, les sensations d'odeur peuvent-elles être la conséquence de mouvements quelconques?

La plupart de ces questions seront sans doute éternellement insolubles.

Il y a des odeurs dont l'action est très-puissante : elles causent des migraines, des assoupissements, des convulsions, des nausées, etc. D'autres exercent une influence alimentaire; mais alors ce n'est pas comme odeurs qu'elles agissent, c'est comme substances nutritives absorbées par l'acte de la respiration.

Les impressions des odeurs sont quelquefois très-persistantes. Elles ont une influence particulière sur les organes génitaux et le cerveau.

Les avertissements de l'odorat, organe qu'on a dit être la sentinelle avancée du goût et de la respiration, sont d'autant moins sûrs que les animaux sont plus élevés dans l'échelle zoologique. La nature a plus laissé à faire à l'intelligence de l'homme qu'à celle des animaux, quoiqu'il soit encore mieux partagé sous le rapport de l'odorat que beaucoup d'entre eux.

L'odorat est susceptible de se perfectionner par la culture, surtout chez les aveugles. On en cite un qui reconnaissait à l'odorat la moralité de sa fille. C'est au perfectionnement de l'odorat qu'on doit de pouvoir distinguer les éléments d'une odeur complexe : il faut avoir étudié chaque élément de cette odeur séparément. Encore la distinction n'est-elle pas toujours facile.

La cause physique de l'odeur et l'odeur même

ont un nom commun. De là l'ambiguité qui règne quelquefois dans le discours; mais en général le nom s'applique à la cause physique occulte qui produit la sensation, et non à la sensation elle-même. La raison en est que la cause nous intéresse plus que l'effet, quoiqu'elle ne nous intéresse qu'à cause de son effet, et que c'est sans doute une loi, aussi bien qu'une habitude de notre nature, de nous occuper plutôt des causes de nos sensations que des sensations mêmes, quoique encore à cause des sensations.

2°

DU GOUT.

Les sensations de saveur sont celles qui sont éprouvées par le moyen de la langue, du palais, etc., ou qui sont rapportées à cet organe.

Ces sensations sont en nombre indéfini. Elles varient sans doute suivant les organisations différentes. Elles n'ont rien d'absolu : ce sont des modifications particulières de l'ame, qui dépendent tout à la fois des corps extérieurs et de leur rapport avec notre organisation.

Elles sont *maintenant* rapportées à l'organe du goût, et accusent quelque chose d'extérieur qui les occasione; mais elles n'ont dû avoir primitivement ce dernier caractère qu'autant, tout au plus, que l'organe du goût a pu jouer en même temps le rôle de celui du toucher. Mais ensuite, à l'aide de la mémoire et de l'induction, nous avons rapporté ces sensations à leur organe correspondant. C'est par induction encore que nous jugeons que les

corps que nous ne dégustons pas actuellement ont telle ou telle saveur.

On n'a pas mieux réussi à *classer* les saveurs que les odeurs.

Les conditions physiques des saveurs sont des corps sapides, et leur rapport avec l'organe du goût.

Il n'y a aucune nécessité à ce que tout corps soit sapide; mais la sapidité est tellement relative à l'organisation, que tel corps sapide pour un sujet d'une espèce n'est pas sapide pour un sujet d'une autre espèce. Cette différence peut se présenter aussi entre des individus de même espèce.

La sapidité des corps est sans doute une propriété qu'ils ont de nous affecter ainsi quand ils sont mis en rapport avec le goût, sans, du reste, qu'il y ait un fluide particulier, sous forme de molécule, ou sous toute autre forme, qui se détache du corps. Des physiciens physiologistes ont cependant supposé qu'il y avait un élément *unique* et particulier dans le corps, qui en fait la sapidité, de même qu'ils admettaient un esprit particulier, *spiritus rector*, comme principe matériel des odeurs. Mais cette hypothèse, d'ailleurs peu vraisemblable en elle-même, en entraînerait une autre : c'est qu'il y aurait autant d'esprits recteurs, de principes sapides, qu'il y a de saveurs et d'odeurs. Du reste, on attribue généralement maintenant la sapidité aux molécules intégrantes des corps.

Quoi qu'il en soit, la trituration, la mastication

et la dissolution des corps dans la salive, rendent en général leur sapidité plus sensible.

On ne connaît pas le mode d'action des corps sapides sur l'organe, ni la raison de la diversité des sensations. Sans doute que cette diversité provient de celle même des corps; mais une différence de forme ou d'arrangement moléculaire dans les corps ne semble cependant pas une raison nécessaire pour que les sensations de saveurs soient différentes; il paraîtrait bien plus nécessaire que tout corps fût sapide. Au surplus, des sels qui cristallisent différemment, suivant les circonstances diverses auxquelles ils sont soumis, font cependant toujours éprouver la même sensation : par exemple, le sel marin, qui cristallise d'une manière différente, suivant que le liquide qui le tient en dépôt est soumis à l'action du soleil ou à celle du feu.

Les conditions *organiques* sont la *langue*, surtout dans sa partie supérieure et antérieure; subsidiairement le *palais*, la partie intérieure des *joues*, et d'autres parties encore. C'est à l'état divers de l'organe et à son degré divers de susceptibilité qu'est due la différence des sensations, et leur différente intensité à l'occasion des mêmes choses. Du reste, telle ou telle partie de l'appareil du goût est plus particulièrement affectée, suivant la nature des corps qui lui sont soumis.

L'humidité de la langue est favorable à la dégustation; la sécrétion des glandes est donc aussi une condition organique du goût.

On peut faire les mêmes questions sur le nom-

bre, le mouvement et l'action des nerfs de l'organe du goût, que nous avons déjà faites à l'occasion de l'odorat; mais les réponses sont les mêmes. On peut demander de plus si les nerfs du toucher par l'organe du goût sont les mêmes que ceux qui servent à la perception des saveurs. C'est probable.

Les saveurs subjectivement considérées, c'est-à-dire comme agréables ou désagréables, varient suivant les circonstances déjà indiquées pour l'odorat. Elles dépendent beaucoup aussi de l'état de l'estomac. Haller observe que ceux qui ont la jaunisse trouvent tout amer, que les femmes qui ont une certaine maladie n'aiment pas le sucre, et qu'atteintes d'une autre espèce de maladie encore, elles n'aiment pas les acides.

Le goût est susceptible de perfectionnement: c'est la culture de cet organe qui fait les gourmets et les Apicius, mais aussi les gourmands et les Lucullus. C'est par suite de cette culture qu'on peut distinguer les différents éléments d'un mets composé.

Les avertissements du goût sont en général assez sûrs: ce qui déplaît au goût ne convient guère à l'estomac, ni par conséquent à la nutrition.

La cause des saveurs et les saveurs mêmes ont une dénomination commune, et cette dénomination s'entend surtout de la cause.

En considérant le goût par rapport à l'odorat, on trouve qu'il en est l'auxiliaire: les organes du premier sens font donc en quelque sorte partie

du second. L'odorat se passe plus facilement du goût, que le goût de l'odorat.

Telle substance dont l'odeur déplaît, peut cependant être agréable au goût, et réciproquement.

La correspondance qui existe entre ces deux organes s'explique en partie par leur communication immédiate.

Ils sont tous deux préposés à un ordre de fonctions de la vie animale de la plus haute importance: l'odorat à la respiration, le goût à la digestion. Leurs avertissements sont sans doute très-salutaires; mais est-il permis de croire, avec Reid, qu'ils seraient aussi infaillibles dans l'homme que dans l'animal, s'ils n'étaient point gâtés par l'intempérance et les mauvaises habitudes?

Ces deux sens sont encore d'une grande utilité pour distinguer les corps dont la différence n'affecte pas les autres sens. Aussi sont-ils consultés souvent par les chimistes.

3°

DE L'OUIE.

L'ouïe est comme l'intermédiaire entre les organes de sensation pure et ceux de perception; mais elle se rapproche cependant plus des seconds que des premiers. Les sons ne sont encore, il est vrai, que des modifications du moi, mais ces modifications sont peu affectives par elles-mêmes.

Ils sont en nombre indéfini.

Outre la qualité générale qui en fait des perceptions d'une espèce particulière, ils en ont une autre qui les fait distinguer entre eux, et qui sert

même à les classer. C'est ainsi qu'on peut les distinguer en *bruits*, en *cris*, et en sons *articulés*. Tout son est bruit, si par bruit nous entendons toute affection de l'ouïe; mais tout bruit n'est pas son. Il y a cette différence entre le bruit et le son, que le son est dû à des vibrations successives régulières ou isochrones d'une certaine durée, et qu'il est susceptible de se combiner d'une manière régulière aussi avec d'autres sons; tandis que le bruit ne présente pas ces caractères, ou du moins pas d'une manière percevable à notre ouïe. Mais on prend souvent le mot *son* dans une acception si générale, qu'il signifie aussi le bruit : alors il est synonyme de sensation de l'ouïe. On voit que nous manquons d'un terme pour indiquer ce qu'il y a de commun entre le son et le bruit; ce qui fait que ces deux mots sont pris alternativement pour genre suprême de ces deux espèces, et alors ils ont deux acceptions, l'une générique et l'autre spécifique. Aussi dit-on : J'entends *quelque chose*, quand on ne peut pas dire si c'est un bruit ou un son. (V., sur la distinction musicale du bruit et du son, *Condillac*, Traité des sensations, chap. 8, § 2.)

La propriété la plus générale de la perception de son est précisément son rapport avec l'organe qui lui est propre, c'est-à-dire d'être *son*.

Ses autres qualités ne sont encore que différentes manières de le concevoir :

1° Quant aux différents corps qui le rendent, c'est le *timbre*.

2° Quant à la force avec laquelle il se fait entendre, c'est *l'intensité*. Elle dépend de la force de

la perception, de la distance, de la susceptibilité de l'organisation.

3° Quand à la gravité ou à l'acuité du son, indépendamment de son intensité, c'est le *ton.*

4° Quant à l'unité de durée qu'on prend pour le mesurer, unité qui ne doit être ni trop longue ni trop courte, parce qu'autrement on ne pourrait pas, dans le premier cas, apprécier l'égalité de plusieurs temps, et dans le second les saisir et moins encore les diviser, c'est le *temps;* le temps comprend aussi les *silences.*

5° Quant à la distinction des différents temps, et à la manière dont ces temps sont remplis par la succession plus ou moins rapide d'un certain nombre de sons qui ne doivent pas être trop considérables, afin qu'on puisse en saisir le rapport, c'est la *mesure.*

6° Quant à l'espèce de combinaison des sons d'une mesure uniforme ou variée par rapport à la durée et au ton, et interrompue par des silences, c'est le *rhythme* et ses retours.

7° Quant à la combinaison symétrique et périodique d'un certain nombre de *rhythmes,* c'est la *mélodie.*

8° Quant à la simultanéité et à l'accord de plusieurs mélodies, c'est *l'harmonie.*

9° Quant à la combinaison régulière des sons c'est la *consonnance.*

Toutes ces définitions sont données *à priori;* elles peuvent paraître d'autant moins justes à quelques personnes, que les définitions ordinaires sont plus arbitraires, plus vagues, et que les différents

sens de chacun de ces mots sont plus nombreux. Il serait possible de traiter *à priori* ce sujet d'une manière plus rigoureuse encore, en déterminant d'abord tous les caractères simples des sons, et en les combinant ensuite de toutes les manières possibles [1].

La *versification* est le retour d'un certain nombre

[1] Voici, du reste, comment Rousseau définit la plupart de ces mots dans son *Dictionnaire de Musique*. Le *ton* est le degré d'élévation du son. Le *temps* est la mesure du son quant à la durée. La *mesure* est la proportion des temps; la division de la durée ou du temps en plusieurs parties égales assez longues pour que l'oreille en puisse saisir et subdiviser la qualité, et assez courtes pour que l'idée de l'une ne s'efface pas avant le retour de l'autre, et qu'on en sente l'égalité. Chacune de ces parties égales s'appelle aussi *mesure*. Elles se subdivisent en d'autres aliquotes qu'on appelle temps, et qui se marquent par des mouvements égaux de la main ou du pied. La durée égale de chaque temps, de chaque mesure, est remplie par plusieurs notes qui passent plus ou moins vite. Le *rhythme* est en général la proportion qu'on met entre les parties d'un même tout. C'est, en musique, la différence du mouvement qui résulte de la vitesse ou de la lenteur, de la longueur ou de la brièveté du temps. La *mélodie* est la succession de sons tellement ordonnés selon les lois du rhythme et de la modulation, qu'elle forme un son agréable à l'oreille. La mélodie vocale s'appelle *chant*, l'instrumentale, *symphonie*. L'harmonie est une succession d'accords. Un *accord* est l'union de deux ou plusieurs sons rendus à la fois.

Ces définitions semblent souffrir d'assez grandes difficultés. Mais c'est surtout dans un traité de musique qu'il conviendrait de les discuter : elles ne sont ici que d'une importance secondaire. Il est clair, en tout cas, que ces différents caractères des sons se réduisent à des manières de les concevoir, et ne sont par conséquent pas des perceptions ni des sensations; que toutes les fois qu'il est ici question de degrés, ils sont un peu arbitraires, et que leurs extrêmes sont séparés par un nombre indéfini d'autres degrés, etc.

de rhythmes plus ou moins considérable, mais qui n'excèdent pas, en général, la longueur d'une phrase qu'on peut débiter sans reprendre haleine et sans effort, de la même manière que l'unité de temps ordinaire de la mesure semble être prise de l'intervalle de deux battements de cœur.

Les cris des animaux ne sont que très-imparfaitement articulés; ceux de la parole humaine seuls présentent ce caractère à un très-haut degré. Il y a deux sortes d'articulations: l'une imparfaite, qui est celle des lettres voyelles; et l'autre en général plus tranchée, et qui est celle des lettres consonnes. (Voir la théorie du langage.)

Il ne faut pas regarder ces qualités rationnelles, ces manières d'être conçus des sons, comme faisant partie du son lui-même. Il y a donc dans un son, considéré quant au timbre, à l'intensité, au ton, à la durée, etc., deux éléments, dont l'un, sensible, est la matière du son; tandis que l'autre, qui est rationnel, en est la forme. Les animaux manquent vraisemblablement de cette dernière qualité du son, ou tout au moins ils ne la conçoivent pas abstraitement. Beaucoup d'hommes sont sans doute dans ce cas.

Il ne faut pas s'imaginer non plus, avec M. Paffe, que ces qualités purement rationnelles [1] du son représentent quoi que ce soit: ce sont des conceptions de l'esprit qui n'ont par conséquent point d'objet qui leur corresponde immédiatement; ce

[1] Nous expliquerons ailleurs ce que nous entendons par *raison* comme capacité intellectuelle spéciale.

sont, en apparence, des lois de l'extériorité, et en réalité des déterminations toutes rationnelles de notre être en rapport avec l'extérieur. Rien n'est plus subjectif, plus dépendant de notre nature, plus *humain,* que ce qui a le plus l'air objectif, absolu et cosmique.

Cette remarque doit s'appliquer sans exception à tous les sens, dont l'exercice donne naissance à un état du moi qui se compose d'une matière sensible, particulière, et d'une forme purement rationnelle.

Les conditions physiques ou externes de la sensation de l'ouïe, sont :

1° Des corps; 2° leur sonorité; 3° l'air ou l'eau, ou même un corps solide : car le son ne se produit pas dans le vide. La sonorité paraît tenir à l'élasticité, et, par suite, à la vibration ou oscillation des parties moléculaires d'un corps par la percussion. Ces vibrations, dont le mouvement se communique à la masse de l'air, font agir ce fluide sur notre organe, d'où résulte la sensation de son.

La force du son est en raison directe de l'amplitude des oscillations. Les degrés en sont en nombre infini.

Le ton d'un son est en raison directe de la rapidité des oscillations en un temps donné, quelle que soit d'ailleurs l'étendue de ces oscillations, et par conséquent la force ou la faiblesse du son. Le ton est *grave,* si les oscillations sont peu rapides; *aigu,* dans le cas contraire. Entre le son le plus grave et le plus aigu, il y a un grand nombre de degrés. On pense généralement que le ton le plus

grave que notre oreille puisse apprécier résulte de 32 vibrations par seconde, et le son le plus aigu de 8,192 [1]. C'est entre ces deux extrêmes que sont tous les tons appréciables; en deçà et au-delà il n'y a que du bruit.

Le timbre dépend de la nature, du volume et de la forme du corps.

L'intensité du son, et la distance à laquelle il parvient, dépendent de la force d'impulsion primitive, de la concentration plus ou moins grande de l'onde sonore, de l'état d'élasticité plus ou moins grand du corps frappé, et de celui de la colonne d'air. La même colonne d'air transmet, sans les confondre, plusieurs sons à la fois.

Le son, dans un air tranquille et à la température de 6 degrés, parcourt 173 toises (337 mètres 182 millimètres) en une seconde, que le son soit, du reste, faible ou fort.

Quand le son est transmis par un corps solide, il l'est généralement d'une manière plus rapide, mais aussi plus faible, et la portée en est en général moins étendue.

Des physiciens pensent que le son est dû à un

[1] D'après un mémoire de Sauveur (Académie des sciences, 1701), ces deux extrêmes seraient au contraire de 50 et 384,000, ou de 12 1/2 et de 6,400 par seconde. Suivant Savart, 14 à 18 vibrations simples ou sept à huit ébranlements par seconde, et 48,000 vibrations ou 24,000 ébranlements par seconde, ne sont pas même des extrêmes au-delà desquels la sensation de son soit impossible. Ce dernier physicien mérite toute confiance. M. Lamé donne pour limites extrêmes 30 à 32 jusqu'à 10,000 à 12,000 vibrations par seconde. Plusieurs causes accidentelles peuvent faire varier ces limites.

fluide particulier d'une extrême subtilité. Mais cette opinion n'est pas plus vraisemblable que celle de *l'esprit recteur* pour les odeurs, et de son analogue pour les saveurs.

L'écho est le résultat de la réflexion du rayon sonorifère : il faut 1/10 de seconde entre l'émission du son direct et son retour, et par conséquent une distance de 16 mètres 9 décimètres, pour qu'il y ait écho, si d'ailleurs la disposition de la surface réfléchissante le permet.

La sensation n'a rien de commun ni avec les vibrations ou les oscillations des corps, ni avec l'action de ces corps sur l'air, ni avec les ondes sonores, ni avec l'action de ces ondes sur nos organes : elle est purement subjective.

Les conditions organiques du son forment un appareil à trois parties : 1° l'oreille INTERNE ou *labyrinthe,* qui comprend le *vestibule,* les *canaux sémi-circulaires*, et le *limaçon ;* 2° l'oreille MOYENNE, ou la *cavité* du *tympan,* qui comprend la *trompe d'Eustache,* la *fenêtre ovale* ou *vestibulaire*, le *marteau*, l'*enclume,* l'*orbiculaire* et l'*étrier,* la *fenêtre ronde* ou *cochléaire;* 3° l'oreille EXTERNE, comprenant le *conduit-auditif externe*, le *pavillon* ou la *conque.*

On ne sait rien ou presque rien de l'usage de ces différentes parties; connût-on d'ailleurs leur jeu, on ne saurait pas davantage le rapport qui existe entre ce jeu et la sensation.

Les uns disent, par exemple, que l'on entend par le moyen de l'onde sonore introduite non-seulement dans le canal auditif externe, mais encore dans la trompe d'Eustache, et que c'est

pour cette raison que l'on entend mieux la bouche ouverte que fermée. Mais d'autres répondent que s'il est vrai qu'on entend mieux dans cette circonstance, c'est que le canal auditif externe est alors mieux disposé, plus libre, plus spacieux, et soutiennent que si l'on ferme ce canal, en vain l'on ouvrira la bouche, on n'entendra rien. Ils conviennent, du reste, que l'obstruction des trompes d'Eustache entraîne constamment la surdité, et que les os maxillaires supérieurs sont conducteurs du son, puisque si l'on se bouche les oreilles, on peut encore entendre une montre qu'on tient entre ses dents, tandis qu'on ne l'entend pas si on l'applique au canal auditif, ou si on la tient autrement dans sa bouche, sans qu'elle touche les dents.

Quoi qu'il en soit, le son n'est qu'une détermination du moi, et que le moi localise instinctivement ou par réflexion; il ne fait, en tout cas, cette localisation qu'à la condition de réfléchir.

On n'entend donc pas les corps à proprement parler, non plus que l'onde sonore. Le son n'est donc point *objectif;* mais il est *objectivé* lorsqu'il est rapporté à sa cause.

L'oreille n'apprend donc pas à connaître directement l'extériorité, mais bien par le souvenir, l'association des idées et le raisonnement. Il en est de même de la connaissance qu'elle nous donne de la nature et de la forme des corps sonores, de leur distance de nous, et de leur direction. L'expérience des verres de Chladni permet de croire qu'on pourrait mieux juger la forme des corps

par les sons qu'ils rendent, qu'on ne l'a fait jusqu'ici.

Au surplus, il est probable que les sensations de son varient suivant l'organisation, de même que celles d'odeur et de saveur.

Il ne faut pas, du reste, attribuer à l'oreille, comme organe de sensation, la *forme* musicale des sons, ni le sens intellectuel de la parole; tout cela est une affaire de raison. En effet :

1° La faculté musicale n'est point en raison directe de la finesse de l'ouïe, ni chez les animaux, ni chez l'homme. Le rapport des sons entre eux produit un sentiment dont la raison peut chercher la cause, mais qui est le fruit d'une capacité spéciale étrangère à l'organe de l'ouïe, quoique cet organe soit nécessaire pour produire la matière de ce phénomène. S'il en était autrement, les idiots, qui ont l'ouïe très-fine, seraient musiciens, ainsi que les animaux qui sont bien organisés sous le rapport des sons; ce qui n'est pourtant pas. Les oiseaux qu'on dit chanteurs, ne chantent pas par goût, par éducation, par réflexion, mais par instinct, lors même qu'ils imitent : car ceux qui sont nés chanteurs chantent, quoiqu'ils soient isolés tout jeunes de leurs parents, comme le coucou; et ceux qui n'ont point cette aptitude ne chantent pas, quand même ils en entendent chanter d'autres. Chaque espèce conserve son cri, son chant, depuis le commencement du monde. Le chant, pour ceux auxquels on veut bien le reconnaître, n'est point chez eux l'expression volontaire de sentiments passionnés comme chez l'homme, quoiqu'une certaine

effervescence intérieure, analogue à la passion, puisse porter les uns à chanter, comme elle porte les autres à crier.

2° La vertu du langage, sa force expressive et significative, n'est point non plus dans les sons articulés, mais dans les idées, et surtout dans l'intention de la signifier par des sons. Ce n'est même qu'à cette double condition que des sons deviennent parole : sans cela, le perroquet parlerait, quand, au contraire, il ne fait que proférer des sons. (V. Adelon, t. 1, p. 387 et s.)

Une question qu'on peut s'adresser ici, et qu'on aurait déjà pu se faire pour l'odorat, c'est celle de savoir pourquoi, puisque l'organe de l'ouïe est double, les sensations ne sont pas doubles aussi? Cette question se représentera encore lorsque nous étudierons la vue.

Une première observation à faire, c'est que tous les organes peuvent en motiver une semblable: car ceux qui sont simples se composent de deux parties symétriques. Une seconde observation, c'est qu'il ne faut pas demander pourquoi les sensations ne sont pas doubles, mais pourquoi elles ne sont pas en beaucoup plus grand nombre, en aussi grand nombre qu'il y a d'extrémités nerveuses impressionnées.

La réponse est que ce ne sont pas les organes qui sentent, mais bien le moi par les organes. La sensation n'est point double par rapport à l'ame; elle ne serait tout au plus que complexe. Je dis *tout au plus*, parce que la complexité des modes du moi n'a de sens qu'autant qu'on les compare à

quelque chose de multiple; par exemple, aux choses extérieures qui les occasionent. Ce qui est si vrai, que nous ne savons pas distinguer les différents éléments d'une odeur complexe, si nous n'avons pas eu auparavant connaissance de chacun de ces éléments en particulier.

On dit cependant avoir remarqué que si la force des deux oreilles est inégale, deux sons d'intensité différente se font entendre; de là, dit-on, l'oreille et la voix fausses. (V. Fodéré, *Physiologie*, tom. 3, p. 364.)

Mais, à supposer que ce fait soit bien avéré, il resterait à savoir : 1° si l'on remarquerait ces deux sons simultanés dans le cas où l'intensité des oreilles serait différente naturellement, de naissance, et non par accident subit; 2° si cette duplicité de sons ne finit pas par disparaître.

N'est-il pas probable qu'elle n'existe pas chez tous les sujets qui ont la voix fausse. La plupart du moins ne s'en plaignent pas. Quoi qu'il en soit, nous sommes sûr, parce que le fait nous est personnel, que l'on peut avoir l'ouïe plus sensible d'une oreille que de l'autre, sans éprouver ainsi une double sensation de son, l'une plus faible, l'autre plus forte.

Fodéré a remarqué (*ib.*, p. 234) que les fonctions de l'ouïe sont très-souvent dérangées par les maladies de l'estomac ou du diaphragme.

Il est très-commun, dit Bertrand (*Lettres sur la Physique*, t. 2, p. 193), de rencontrer des personnes qui sont absolument sourdes pour certains sons.

quoiqu'elles perçoivent très-bien d'ailleurs tous les autres.

Les effets *physiques* des sons n'ont rien de remarquable tant qu'ils ne dégénèrent pas en sensations internes. Les effets *moraux* sont, au contraire, très-dignes d'attention. On connaît la puissance d'une musique simple et naturelle sur l'ame. Si certaines maladies nerveuses sont calmées par la musique, il paraît que ce n'est que par suite de l'action même de l'esprit, qui est alors comme l'intermédiaire entre la sensation de son et l'effet produit sur l'organisation. D'ailleurs, quand les chants ou le jeu des instruments agissent physiquement sur nous dans l'état sain, ce n'est que par l'intermédiaire de l'ame ou des passions.

L'éloquence et la poésie ont aussi leur côté musical.

Mais l'effet le plus remarquable de l'ouïe, c'est la communication sociale et l'instruction : c'est un effet métaphysique, ou plutôt logique.

La perception de l'ouïe se distingue de la sensation du même organe, en ce que la perception s'entend du son conçu comme qualité réelle des choses, c'est-à-dire du son objectivé par la raison; tandis que la sensation de son ne s'entend que de ce qui se passe dans l'organe, ou plutôt de ce que le moi y localise. Le phénomène total paraît être perceptif : car la sensation qui accompagne le son est ordinairement très-peu sensible, et n'est point du tout le son, puisque le son s'objective, et que la sensation se localise et se subjective. La sensation est si peu sensible dans l'exercice ordinaire de

l'ouïe comme dans celui de la vue, que c'est bien plutôt une conception du rapport de la perception avec l'organe comme condition de cette perception.

4°

DE LA VUE.

La vue est l'organe propre des *couleurs*. Mais nous sommes en outre informés par la vue, quoique d'une manière indirecte, de l'*étendue* et de la *forme* des corps, de leur *dimension*, de leur *mouvement* ou de leur *repos* relatif, de leur *distance* entre eux, de leur *nombre*, etc. Ce n'est qu'au moyen de l'induction que la vue a pu nous informer de la plupart de ces qualités rationnelles des corps. On sait, d'ailleurs, que l'enfant apprend à voir, c'est-à-dire à juger sur le rapport du sens de la vue. La seule objection raisonnable qu'on puisse faire contre cette instruction de la vue par le toucher[1], instruction qui avait été démontrée *à priori* avant d'être confirmée par l'expérience, c'est que les animaux n'apprennent pas à voir; ils apprécient de suite les distances, distinguent les objets les uns des autres, et même les différentes parties d'un même objet. Mais cette objection est sans force, parce que la connaissance des animaux n'est point accompagnée d'intelligence; elle est instinctive. Ils font tous leurs mouvements avec la même infaillibilité que l'enfant fait ceux de la succion dans l'action de téter. L'homme n'est point ainsi destiné à exé-

[1] Ou plutôt par la raison à l'occasion de la sensation du toucher. (Voy. ci-après.)

cuter tous ses mouvements sans connaissance : aussi est-il embarrassé pour ceux qui doivent être volontaires et guidés par la raison.

Du reste, il est un sens suivant lequel on n'apprend pas à voir : c'est lorsque *voir* ne signifie qu'être affecté par la sensation de couleur. Mais dès qu'il s'agit de comprendre cette affection, de lui trouver une cause, de se former des idées sur cette cause, alors c'est un véritable travail de l'intelligence, mais un travail dont l'animal paraît être entièrement dispensé. Il n'a donc aucune intelligence de ses sensations, non plus que des mouvements qui s'exécutent en conséquence dans son organisme.

On n'apprend pas non plus à *regarder*, en ce sens que l'attention soit une affaire d'enseignement, et même de volonté réfléchie d'abord. C'est, au contraire, dans le principe, un acte spontané, comme tous nos autres actes susceptibles d'être faits ultérieurement avec réflexion.

D'ailleurs, si l'on convient que les couleurs sont la matière propre du sens de la vue, il est au moins certain que l'intervention de la raison est nécessaire pour donner d'autres idées des corps que la perception de couleur, quoique ces idées se rattachent à cette perception. Mais nous croyons, de plus, que ces idées, qui sont de véritables conceptions, n'ont toute leur clarté qu'autant qu'elles ont été abstraites de la matière (la couleur) dont elles sont la forme, et surtout dès qu'elles ont eu reçu un nom particulier. Auparavant, les données du sens et celles de la raison sont dans une telle con-

fusion, que l'élément sensible absorbe seul la faculté cognitive. L'on convient, du reste, que l'œil ne donne point la profondeur; il ne donne donc point l'espace. Or, toutes les autres conceptions dont nous venons de parler supposent celle d'espace. Donc elles ne peuvent être fournies par l'œil seul. Ce raisonnement nous paraît démontrer que la vue est impuissante à faire naître les conceptions de solidité, de corps, de matière, et d'extériorité (*das Aussereinanderseyn*, l'être en dehors l'un de l'autre, comme disent très-bien les Allemands).

La vue paraît bien plus être une perception qu'une sensation : d'abord, les couleurs ne se localisent pas aussi sensiblement que les odeurs et les saveurs, et peut-être même que les sons, excepté lorsque la sensation tend à devenir interne. Il nous semble, au contraire, que la couleur est tout externe, que c'est une propriété inhérente aux corps, et que nous la connaissons telle qu'elle est en elle-même, bien que notre idée de couleur ne soit point de la couleur : cela est si vrai, que si la vision n'avait lieu que quand le toucher s'exerce, nous serions long-temps portés à croire, comme le dit Condillac, que nous percevons aussi les couleurs par le toucher.

Au fond, la couleur ne peut pas plus être dans les corps que les odeurs, les saveurs et les sons; seulement, la tendance à les objectiver est beaucoup plus prononcée. On sait d'ailleurs que la couleur n'est point absolue, qu'elle varie suivant les organisations, l'état de santé ou de maladie, etc. Comment encore les songes des couleurs seraient-

ils possibles, si les couleurs n'étaient pas de pures déterminations du moi?

Les conditions physiques de la vision sont : 1° un corps; 2° la réflexion de la lumière solaire (dans le système de l'émission ou de Newton), ou la vibration de la surface des corps et l'*ondulation* d'un fluide éthéré répandu partout (dans le système de Descartes, renouvelé de nos jours par Fresnel et d'autres physiciens); 3° l'action convenable sur nos organes, et par conséquent une distance et une intensité convenables.

Au surplus, certains phénomènes, tels que ceux de la pénombre, de l'interférence et de la polarisation, de la réfraction, des anneaux colorés, etc., semblent mieux s'expliquer dans le système des ondes que dans celui de l'émission. Dans le premier de ces systèmes, le mouvement de la lumière n'a plus rien qui effraie l'imagination : elle ne fait plus 3,600,000 lieues par minute; il est alors analogue à celui que produit le son dans le bois. Suivant ce système encore, les différentes couleurs résulteraient de la différence du nombre des vibrations du fluide lumineux, et un corps n'aurait telle ou telle couleur que parce qu'il serait propre à agir de telle ou telle manière sur les ondes éthérées.

Quelque hypothèse que l'on adopte, les faits animiques restent les mêmes, et en sont parfaitement indépendants quant à leur explication, parce qu'ils sont réellement inexplicables.

On n'avait d'abord admis, avec Newton, que sept rayons élémentaires : le rouge, l'orangé, le jaune,

le vert, le bleu, l'indigo, le violet. Plus tard, on n'en compta plus que six, et même que trois, le rouge, le bleu, et l'indigo, les autres se formant de la réunion des trois premiers combinés deux à deux. Aujourd'hui on en croit le nombre indéfini : on en distingue autant que de nuances.

Chacun de ces rayons a une température et une action chimique différente, et en rapport inverse. Le rayon rouge est celui dont la température est la plus élevée et l'action chimique la plus faible.

Quelques physiciens ont conjecturé que la lumière n'est autre chose que le calorique.

Quoi qu'il en soit, on considère la lumière sous plusieurs points de vue, suivant qu'elle est à l'état direct, à l'état réfléchi ou à l'état de réfraction. De là, l'*optique*, la *catoptrique*, et la *dioptrique*. La *polarisation* est enfin une quatrième manière de concevoir le jeu de la lumière dans les corps; mais elle se rattache à la dioptrique.

On ne sait pas à quoi tient la propriété des corps de modifier diversement la lumière totale (blanche), et de la décomposer le plus souvent de manière à n'en laisser voir qu'un élément. Est-ce une propriété physique, ou une propriété chimique, ou l'une et l'autre à la fois?

Les corps se distinguent, sous le rapport de la dioptrique, en *opaques* et en transparents ou *diaphanes*. Tout corps diaphane réfléchit, du reste, quelques rayons; leur visibilité et leur couleur dépendent même, comme la visibilité et la couleur de tous les autres, de la lumière qu'ils réfléchissent et de la manière dont ils la réfléchissent.

Tout corps visible est comme le centre d'une sphère lumineuse, et projette de tous les points de sa surface des rayons dont le faisceau est d'autant plus fort que l'on est plus près de ce corps.

La réfraction varie suivant la densité et la nature du corps traversé par la lumière. Du reste, le rayon incident et le rayon réfracté sont toujours compris dans un même plan normal à la surface des deux milieux; et le sinus de l'angle de réfraction est au sinus de l'angle d'incidence dans un rapport qui est toujours constant pour les milieux, quelles que soient les incidences.

L'œil est la condition *organique* de la vue. On y distingue l'œil proprement dit et les parties accessoires. L'œil proprement dit se compose de trois membranes superposées qui constituent les parois et la charpente de l'instrument : la *sclérotique*, la *choroïde*, et la *rétine;* de quatre corps concaves et qui réunissent les rayons à des foyers déterminés : la *cornée*, *l'humeur aqueuse*, le *crystallin*, et le *corps vitré*. Toutes ces parties composent le globe de l'œil.

Les parties accessoires de l'œil sont les *orbites*, les *paupières*, les *muscles*, et l'*appareil sécréteur lacrymal*.

On s'est demandé pourquoi nous ne voyons pas les objets doubles, puisque nous avons deux yeux; et pourquoi nous ne les voyons pas renversés, puisque l'image qu'ils projettent au fond de l'œil est renversée?

On peut répondre à la première question : 1° que la perception visuelle étant un pur phénomène

subjectif, et le moi n'étant pas double, cette affection doit être une; 2° que la question n'aurait de sens qu'autant qu'on admettrait que l'ame perçoit les images qui se peignent au fond de l'œil, mais que cette hypothèse est fausse pour bien des raisons : parce que cette image n'existe que pour d'autres yeux qui l'y voient, elle n'existe par conséquent pas dans un œil considéré en lui-même; parce que le jeu de la lumière sur cette partie de l'organe n'est encore qu'une pure impression, et que l'intervention du cerveau est nécessaire encore; parce qu'il n'y a point d'image dans le cerveau; parce qu'enfin la perception visuelle n'a rien de commun avec l'étendue colorée qui figure l'image; cette prétendue ressemblance ne serait pas même admissible dans le système matérialiste.

Il faut répondre encore que nous voyons réellement plus de surface avec les deux yeux qu'avec un seul; mais que cette étendue de la surface produit une perception complexe qui est une comme le corps étendu est un.

Enfin, si nous voyons plusieurs choses ou plusieurs points de la même chose, cependant nous ne voyons bien que ce que nous voulons regarder. D'un autre côté, ce que nous voulons regarder étant un (unité réelle ou collective), et notre attention ne pouvant être donnée à plusieurs choses à la fois, ce à quoi nous ne la donnons pas est pour nous comme n'étant pas, quoiqu'il impressionne l'organe. Il nous arrive souvent, en effet, de ne voir les objets que d'un œil, tout en croyant les voir des

deux : on ne s'aperçoit donc pas qu'il y a un œil qui porte à faux[1]. Souvent même l'attention à l'objet ne permet pas de voir un corps intermédiaire qui masque à l'un des yeux l'objet qu'on veut regarder. C'est à peine si on le voit lors même qu'on le place à dessein pour interrompre la communication entre l'œil et l'objet plus éloigné auquel on donne son attention; il faut, pour l'apercevoir, se distraire momentanément et vouloir l'apercevoir, par conséquent le regarder.

Autre expérience où l'on ne voit rien : Quand il arrive de loucher par distraction et de regarder, par exemple, de l'œil gauche une lumière placée à droite, alors l'œil droit ne voit rien; et s'il vient à regarder la lumière en question, il semble que cette lumière se déplace tout-à-coup, et qu'elle se rapproche en se portant à droite. C'est que le même corps n'apparaît pas au même endroit pour les deux yeux. On peut encore vérifier ce fait en regardant un même objet placé assez près des yeux, tantôt d'un œil, tantôt d'un autre alternativement et lestement : l'objet semble alors se porter de droite à gauche et de gauche à droite. Mais pour que le phénomène soit très-sensible, il ne faut regarder l'objet d'un œil qu'après avoir fermé l'autre, en regardant successivement de l'un et de l'autre très-rapidement. Il ne faut donc pas regarder d'abord l'objet en question des deux yeux, puis en fer-

[1] Il paraîtrait même, d'après l'expérience des lunettes à verres de couleurs différentes, que nous ne voyons habituellement que d'un œil. V. Demangeon, *Physiologie intellectuelle*, 2e édit., avant-propos. LXXXI et s.

mer un, puis ensuite l'ouvrir, puis après fermer l'autre : il faut, au contraire, fermer celui qui était ouvert avant de rouvrir celui qui était fermé, en cherchant à regarder l'objet toujours au même endroit.

C'est en vertu des mêmes habitudes de juger les corps extérieurs à tel ou tel endroit dans l'espace, suivant l'impression qu'en reçoit la vue, que s'il nous arrive d'avoir la vue troublée un instant ou de la rendre moins nette par un mouvement particulier des yeux tendant, je pense, à faire croiser les axes visuels, et avec la volonté de ne pas regarder tout en attachant les yeux à un objet, par exemple à des lignes d'écriture, alors ce qu'on regarde paraît être beaucoup plus éloigné de l'œil qu'auparavant; et si l'on vient à le regarder tout-à-coup, il semble se rapprocher subitement.

Mais la meilleure réponse à cette question, c'est sans doute de dire que, peu importe la construction de l'appareil organique; il a été fait double, mais pour servir une intelligence unique, pour lui donner une perception unique à chaque instant de son exercice : c'est là un fait certain, qui ne peut être combattu par aucune bonne raison de droit, puisqu'il n'y a aucune nécessité *a priori* qu'il en soit autrement.

Le strabisme lui-même confirme d'ailleurs l'explication que nous venons de donner: si les deux axes des yeux ne sont pas dans le rapport voulu pour que la perception soit une, alors il y a comme solution de continuité entre ce que voit un œil et ce que voit l'autre : de là une double

vision. Mais elle ne dure pas long-temps : l'esprit, ne devant et ne pouvant s'attacher qu'à une chose, ne se sert que d'un œil et détourne l'autre, ou ne fait aucune attention à la perception qui en provient. De là l'affaiblissement très-prompt de l'œil négligé, sa déviation de plus en plus complète. De là encore cet autre fait, c'est que le strabisme involontaire ne donne pas une double perception, parce que l'habitude de ne regarder que d'un œil est prise à tel point qu'on ne voit réellement plus que d'un œil. Il est probable que dans le principe du strabisme on voyait encore des deux yeux, comme il arrive à ceux qui louchent volontairement. Mais ceux-ci ne peuvent pas alors regarder des deux yeux, et s'ils l'essaient, ils ne tardent pas à ressentir un mal de tête analogue à celui qu'on éprouve lorsqu'on veut mener de front trop d'idées à la fois. De plus, la simultanéité du regard est-elle autre chose ici qu'une attention très-rapide donnée successivement tantôt à une perception, tantôt à une autre ?

Qu'est-ce qui nous détermine maintenant à nous servir alternativement tantôt d'un œil, tantôt de l'autre plus particulièrement, de manière à ce que l'un joue un rôle principal, et l'autre un rôle accessoire? Je serais porté à croire que si les deux yeux sont de la même force, celui-là joue le rôle principal, dont l'axe coïncide avec la ligne la plus courte de l'œil à l'objet. Et comme cette ligne varie sans cesse, surtout quand nous regardons des objets rapprochés de nous, il est naturel alors que le rôle des yeux change à chaque instant. Il n'y a

qu'un cas facile à déterminer mathématiquement *a priori*, où les deux yeux doivent jouer exactement le même rôle, d'après l'hypothèse précédente : c'est celui où les deux lignes partant de chaque axe de l'œil, aboutissent à un point commun qui se trouve sur le plan vertical qui sépare en deux parties parfaitement égales l'espace compris entre les deux yeux.

2° La question du renversement de l'image doit être résolue d'une manière analogue à la précédente. En effet, 1° y a-t-il une image dans un œil considéré en lui-même, ou indépendamment d'un autre être vivant qui la perçoit (qui l'éprouve)? 2° S'il y en a une, doit-elle être renversée? Ce renversement, tel que le voit la seconde personne, n'est-il pas la conséquence de ce que la lumière traverse deux yeux au lieu d'un seul, en passant de l'œil où elle semble se peindre, dans celui du spectateur? Et ne serait-ce pas dans l'œil de celui qui regarde qu'elle serait renversée, quoiqu'elle paraisse l'être aussi dans l'œil de celui qui est regardé? 3° L'image qui se peint sur la rétine n'est point vue par l'ame ; elle n'existe que pour un autre organe animé. Si l'ame, au lieu de percevoir sa manière d'être, percevait cette image, elle ignorerait encore l'existence de cette image, puisque l'image ne serait pas un mode de l'ame. Si l'image, était, au contraire, un mode de l'ame, ce *mode* serait étendu, matériel, lumière et couleur, et par conséquent *substance;* ce qui est contradictoire. Si l'on suppose maintenant que l'ame perçoit l'image, mais que la perception qu'elle en a n'est pas l'i-

mage même : alors, ou cette perception ressemble à l'image, lui est identique, et nous retombons dans la difficulté précédente; ou bien elle en diffère comme un mode de l'ame diffère de la matière; et alors encore, l'ame, n'ayant connaissance que de sa perception, ne connaît pas l'image, quoiqu'elle rapporte sa connaissance à quelque chose d'extérieur inconnu qu'elle en considère comme la cause. Il n'y aurait donc pas lieu de demander si cette perception est renversée, ou si elle est droite. Il n'y a donc pas lieu non plus de faire maintenant cette question. Il n'y a effectivement aucun rapport d'identité entre l'image et la perception; ou plutôt il n'y a pas d'autre image que la perception même avec son apparence objective.

Si l'on fait attention qu'il n'y a pas de rapport nécessaire entre telle ou telle espèce de perception, et la fonction organique de telle ou telle partie du corps, on ne verra pas pourquoi la rétine est la seule de toutes les parties de ce corps qui, excitée par la lumière, produise la vision. On ne verra pas non plus d'impossibilité à ce que les somnambules voient les yeux fermés, qu'ils lisent même par le moyen d'autres organes que les yeux; par exemple, par l'épigastre.

C'est à la différence de la construction des yeux que sont dues la *myopie*, la *presbytie*, la *nyctalopie*, l'*héméropie*, la différence essentielle des perceptions visuelles à l'occasion des mêmes choses, différence qui peut consister soit à confondre certaines couleurs, soit à être affecté tout différem-

ment que d'autres sujets par les mêmes choses, mais à l'être toujours de la même manière par les mêmes causes physiques, et d'un nombre de manières égal à celui dont ils le sont eux-mêmes. Avec ces deux conditions, on s'entendrait toujours dans le langage, quoique les affections fussent complètement différentes.

Il est probable que les perceptions visuelles ne sont pas les mêmes pour tous les individus : il n'y a, du moins, aucune nécessité qu'il en soit ainsi. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que la vue varie, et en intelligence et en force, suivant les espèces, les professions et les âges. Il est sûr, en effet, que l'animal, placé dans les mêmes circonstances extérieures, ne voit pas tout ce que l'homme voit, parce que la raison [1], qui donne aussi la forme à la vue, de même qu'à l'ouïe, manque à l'animal. Nous voyons de même que nos habitudes nous font distinguer dans les choses visibles des points de vue divers. Un peintre voit autrement la campagne qu'un agronome, qu'un chasseur, ou un philosophe. Plus on sent, plus on sait, plus aussi la vue est féconde; elle rend en raison des idées et de l'intelligence qui la sollicitent. C'est ainsi, par exemple, que la beauté des formes et des couleurs échappe à l'œil le plus perçant, s'il n'est point instruit par le goût et par l'art. D'où nous concluons que le beau, en matière visible, n'est pas plus une perception qu'en matière d'ouïe; que c'est la rai-

[1] Ce mot est pris dans un sens très-spécial, qui sera déterminé plus tard.

son qui le forme et le conçoit, et que si elle est incapable de le faire, comme chez les idiots, ou même si elle est inexercée, non-seulement l'œil ne percevra rien de beau, mais il se laissera même séduire par le laid, faute de pouvoir le distinguer du beau.

Un aveugle-né, et un aveugle qui ne l'a pas toujours été, et qui se ressouvient d'avoir vu, ne jugent pas de même de l'étendue tangible : le dernier l'imagine, la conçoit visible; le premier ne le peut pas. Mais à l'aide du sens du toucher, et des conceptions qui en accompagnent l'exercice, il lui est possible d'acquérir des connaissances de la matière assez précises pour devenir statuaire. On en a vu des exemples.

Un aveugle-né peut-il comprendre qu'un corps puisse être représenté dans des proportions réduites? et ne doit-il pas concevoir la peinture comme la surface détachée d'un corps, et qu'on applique ensuite sur un autre corps? Et dès-lors, la lumière, qui, en se réfléchissant d'un corps, en va peindre l'image au fond de l'œil, ne sera-t-elle pas dans le même cas que cette peinture? Pourra-t-il concevoir que le plus petit représente le plus grand? N'ira-t-il pas, par la pensée, jusqu'à l'infiniment petit de la surface des corps? et ne se demandera-t-il pas si cet infiniment petit peut être réduit ou non? S'il ne peut être réduit, comme la surface entière est composée d'infiniment petits, il faut ou que l'image soit tronquée, infidèle, ou que ces infiniment petits se peignent chacun séparément et sans réduction; et, par conséquent,

que l'image du Louvre, par exemple, soit nécessairement aussi grande que le Louvre, sous peine de n'être point ressemblante.

Cette objection a, du reste, la même force contre les clair-voyants, surtout dans le système de l'atomisme. Il faut qu'il y ait peinture incomplète : le continu ne peut souffrir de réduction sans altération ou sans confusion, c'est-à-dire sans qu'une ligne, un faisceau lumineux, ne se confonde avec un autre. Et ce que je dis du continu ne peut être évité en disant que la matière n'a pas ce caractère. En effet, elle est conçue continue, et les points qui forment la porosité, les solutions de continuité des corps, doivent être représentés dans l'image par des ombres, s'ils n'ont réellement pas réfléchi des rayons lumineux. D'où vient cependant que nous voyons les plus grandes masses sans apercevoir de réduction? Ne serait-ce pas que notre vue est très-imparfaite? Il est certain, au moins, que quand nous regardons une grande étendue, nous en voyons moins bien chaque partie.

Il faut bien se garder de croire que les aveugles distinguent les couleurs par le toucher, comme on le dit vulgairement. Non, ils éprouvent des sensations tactiles différentes, suivant qu'ils touchent un corps de telle ou telle couleur, et ils attachent l'idée de ces sensations à celles de la couleur qui leur correspond. Voilà tout le phénomène.

L'aveugle Saunderson et le sourd-muet Massieu ont comparé l'un et l'autre de la même manière les perceptions qu'ils connaissaient à des perceptions qu'ils ne connaissaient pas : la couleur écar-

late au son de la trompette, et le son de la trompette à la couleur écarlate. Cette coïncidence s'explique à l'aide du langage, qui donne à ces deux perceptions l'épithète commune d'*éclatante.*

Il serait curieux de savoir si les aveugles-nés meuvent les yeux, comme pour chercher à voir les personnes qui leur parlent, ou les objets qu'ils touchent ou qu'ils cherchent à toucher. S'il en était ainsi, ce qui n'est pas probable, ce serait une présomption que nous mouvons instinctivement les yeux pour voir, sans aucune éducation. Cependant l'immobilité de ceux des enfants nouveau-nés semble encore contraire à cette supposition. Il serait, du reste, absolument possible que les aveugles-nés mussent les yeux en conséquence de la direction des sons qu'ils entendent ou des mouvements qu'ils font, sans qu'on pût en conclure que ce mouvement n'est pas d'éducation et de réflexion : car l'aveugle-né peut être soumis à cet égard aux lois qui régissent les rapports ordinaires du physique et du moral; et, comme les yeux sont destinés à voir, lors même qu'ils ne voient pas, l'ame pourrait encore leur faire exécuter certains mouvements inutiles, de la même manière qu'elle rapporte des sensations à des membres qui manquent chez les amputés.

L'étendue visible ou colorée et l'étendue tangible diffèrent non-seulement en ce qu'elles appartiennent à des organes différents, mais encore en ce que :

1° L'étendue visible d'un même objet varie, suivant la position relative de la chose vue au spec-

tateur, et suivant la distance qui les sépare, tandis que l'étendue tangible ou réelle est, au contraire, invariable.

2° La première n'est qu'un signe de la seconde. Nous ne pensons maintenant qu'à celle-ci, sans nous arrêter à celle-là.

3° L'étendue visible n'a que deux dimensions, longueur et largeur.

Mais ces deux dimensions ne seraient probablement pas conçues si nous n'étions doués que du sens de la vue. Je ne crois pas, en effet, que la conception d'étendue soit analytiquement comprise dans celle de couleur, tout en reconnaissant l'intimité de la synthèse qui les unit dans l'état actuel de notre développement et de notre organisation [1]. La question ne pourrait être résolue par l'expérience qu'autant que des individus naîtraient

[1] C'est ce que semblent prouver l'éducation visuelle de l'aveugle opéré par Cheselden et celle de Gaspard Hauser. Chez celui-ci, « le phénomène de la vision donna lieu aussi à plusieurs remarques assez singulières : pendant un certain temps il ne put point distinguer un objet rond d'un objet triangulaire ; la représentation de ces objets sur le papier ne lui offrait non plus aucune différence ; il était de même embarrassé pour distinguer l'image peinte ou tracée d'un cheval de celle d'un homme : ce ne fut qu'à force d'emballer et de déballer journellement ses joujoux, qu'il parvint à acquérir une notion distincte des formes. Ayant été placé devant une fenêtre ouverte d'où l'on voyait un riant paysage, il se retira avec un mouvement d'horreur; et, comme plus tard, après qu'il eut appris à parler, on lui demandait compte de cette impression, il répondit que la campagne vue de cette fenêtre lui avait fait l'effet d'un contre-vent qui aurait été brusquement fermé devant ses yeux, et sur lequel on aurait barbouillé grossièrement quelques figures de fantaisie avec de la boue. »

avec le sens de la vue, mais sans celui du toucher; nous n'avons donc que le raisonnement à employer ici. Or, je le répète, quoique nous concevions maintenant toute couleur étendue, cette conception n'est sans doute que le résultat d'une synthèse primitive à l'origine de laquelle nous ne pouvons pas remonter par la mémoire : car si toute étendue suppose espace; si l'espace ne peut être conçu qu'à la condition de concevoir aussi l'impénétrabilité, la matière, l'extériorité; si celle-ci ne peut être posée par la raison qu'à l'occasion de l'exercice du toucher, comme la chose est on ne peut plus vraisemblable, il s'ensuit que la conception d'étendue n'est pas nécessairement inhérente à la perception de couleur. Si donc on n'avait que l'organe de la vue sans celui du toucher, l'ame serait modifiée en perception de couleur; mais elle n'objectiverait rien, en ce sens du moins qu'elle distinguât une étendue matérielle. Il n'y aurait par conséquent pour nous ni corps, ni espace, ni distances diverses entre les corps : il n'y aurait que différentes perceptions de couleurs avec intensités diverses.

Tel est probablement l'état de l'enfant qui voit pour les premières fois; tel était presque l'état du jeune aveugle opéré par Cheselden, qui croyait que tous les objets étaient contigus à son œil, qui ne distinguait pas les intervalles plus ou moins grands, ni les différents volumes des corps placés à des distances différentes de lui. Qu'aurait-ce été s'il n'avait déjà connu l'extériorité par le toucher? Combien ses perceptions nouvelles n'au-

raient-elles pas encore été plus subjectives, plus intimes à son ame!

Du reste, dans l'état actuel même, nous ne percevons jamais par la vue la solidité, ou les trois dimensions des corps; nous ne percevons que des surfaces différemment éclairées. Mais s'il n'y a pas de solide sans trois dimensions, s'il n'y a pas d'impénétrabilité concevable sans solidité, s'il n'y a pas d'extériorité concevable sans impénétrabilité, s'il n'y a pas d'espace concevable sans extériorité, s'il n'y a pas étendue, même visuelle, s'il n'y a pas de figure sans espace, il s'ensuit de nouveau que la perception de couleur n'explique pas celle d'étendue. L'ame serait donc alors modifiée en perception de couleur sans y concevoir l'étendue, quoique nous ne puissions cependant pas nous empêcher de l'y concevoir maintenant, parce que nous sommes dans des conditions qui nécessitent de notre part cette synthèse.

Si nous n'avions que le sens de la vue, nous ne rapporterions donc pas nos perceptions visuelles à quelque chose de corporel, d'externe, parce que nous ne connaîtrions rien de semblable. Donc, par elle-même, la vue ne nous instruit point de l'extériorité. L'extériorité est une pure conception à laquelle la raison seule peut poser un objet, donner une valeur; ce qu'elle ne fait sans doute primitivement qu'à l'occasion de l'expérience du toucher[1]. Mais nous reconnaissons cependant que le

[1] La vérité de cette thèse deviendra plus sensible encore si l'on réfléchit que les couleurs ne sont que des états subjectifs.

Créateur aurait pu attacher la conception d'extériorité à la perception visuelle; nous n'y voyons du moins aucune impossibilité logique ou de contradiction.

Quoi qu'il en soit, tout ce que la vue semble nous apprendre maintenant par elle seule concernant l'extériorité, n'est que le fruit d'un raisonnement inductif antérieur fondé sur l'association des intuitions du toucher et de celles de la vue.

L'œil apprécie maintenant la distance de deux corps à l'aide des objets intermédiaires, par l'intensité de la lumière qu'ils réfléchissent, par leur grandeur apparente comparée avec leur grandeur réelle déjà connue d'ailleurs. La distance, au surplus, n'est qu'une pure conception, une idée de rapport. Il en est de même des dimensions, du mouvement, du repos, de la forme, de la position, de l'étendue, etc.; et c'est une raison péremptoire pour qu'elles ne soient point une donnée de la vue, non plus que d'aucun autre sens; mais la raison les fournit à l'occasion du toucher.

En tous cas, à supposer qu'un être qui serait doué de la vue, sans être doué du toucher, pût

C'est là un fait que l'hypothèse des vibrations, substituée à celle des émanations, achève de démontrer, puisqu'il n'y a nul rapport d'identité entre des mouvements vibratoires et des couleurs. Pour mieux comprendre encore que nous ne voyons pas les corps à proprement parler, non plus que les couleurs audehors, qu'on se donne la peine d'analyser le fait de la vision des objets dans une glace : ce ne sont pas les objets eux-mêmes qui sont vus de la sorte, puisqu'ils sont derrière le spectateur. Ce n'est pas leur image, puisqu'une illusion la rapporte où elle n'est certainement pas.

objectiver les perceptions visuelles, et qu'il pût concevoir deux dimensions et des figures, ses idées seraient encore très-différentes de celles que nous croyons maintenant tenir de la vue seule. En effet,

1° L'apparence visible ne serait pas pour lui le signe d'une étendue tangible.

2° Il n'aurait pas plus l'idée d'une troisième dimension que nous n'avons l'idée d'une quatrième.

3° Il ne pourrait concevoir qu'un objet fût derrière un autre,

4° Ni que l'un pût être plus près ou plus loin de lui que tout autre.

5° Une ligne droite ne pourrait l'être pour lui que dans deux dimensions; il ne pourrait la concevoir dans un plan vertical, et d'avant en arrière.

6° Une ligne courbe dans un plan de cette dernière espèce, serait pour lui une ligne droite; et une ligne droite serait un point ou une ligne qui paraîtrait plus courte qu'elle ne le serait réellement.

7° Il n'y aurait point pour lui de surface courbe (et ce semble non plus par conséquent de surface qu'il pût concevoir plane, par opposition à courbe, et par conséquent point de qualification possible des surfaces sous ce rapport).

8° Il ne concevrait ni angle (solide), ni angle plan, ni angle sphérique (*Reid*, t. 2, p. 196.)

9° Il n'exclurait de son idée du point que la longueur et la largeur, tandis que nous en excluons aussi l'idée de profondeur.

En un mot, sa géométrie serait très-différente de la nôtre. (Voy. *Reid*, t. 2, p. 190-193.)

10° Il regarderait la couleur, l'étendue et la figure, mais la couleur surtout, comme les propriétés essentielles de la matière.

11° Deux corps pourraient en apparence exister dans le même lieu; mais quand il en serait ainsi, l'un des deux disparaîtrait.

On voit par-là que la physique d'un pareil être différerait aussi beaucoup de la nôtre[1].

[1] Ces résultats diffèrent à beaucoup d'égards de ceux qu'on trouve dans l'ouvrage d'ailleurs très-estimable de M. Paffe, *sur la Sensibilité*. La raison de cette différence tient à ce qu'il donne à la notion d'étendue une réalité objective correspondante, et qu'il ne distingue pas assez l'étendue de la couleur dans ce qu'il appelle, avec M. Garnier, l'étendue visible. Quant à nous, nous croyons, avec Descartes, que l'étendue pure ou abstraite, l'espace, est la même que l'étendue accompagnée de résistance: car les trois dimensions d'un solide ne sont pas différentes des trois dimensions de l'espace que ce solide est dit occuper. Nous croyons de plus, avec Kant, que l'espace est une conception de la raison pure: d'où nous sommes forcément conduits à reconnaître, dans l'étendue visible, deux éléments: l'un *a priori*, ou purement rationnel, l'étendue; l'autre *a posteriori*, ou fourni à l'occasion de l'exercice de la vue, la couleur. Quant à ce second élément, nous le croyons encore subjectif dans son essence, parce qu'il est le résultat du rapport de l'organisation visuelle et des objets visibles. La couleur n'existe donc pas plus hors de nous que l'étendue; mais c'est une loi de notre nature d'admettre un *dehors*, une extériorité, et d'y objectiver l'étendue déterminée par ce que nous appelons la couleur, mais qui n'est au fond que la cause occasionelle de la sensation particulière de couleur. Nous pourrions, ce nous semble, répondre à toutes les raisons avancées par M. Paffe pour objectiver *réellement* la couleur, pour en faire un quelque chose d'identique à l'intuition qu'on en a, ou du moins qui en est l'objet, si le présent ouvrage était polémique. Ces raisons se trouvent particulièrement p. 194, 195, 209. Il faudrait d'ailleurs, pour bien faire comprendre les bases de cette discussion, s'entendre parfaitement sur plusieurs conceptions ontologiques. Nous renvoyons donc à notre *Théorie de la Connaissance, ou Logique objective.*

Nous dirons donc, en nous résumant, que la *perception* visuelle a des conditions physiques et organiques ; qu'elle est sensation en tant qu'on éprouve quelque manière d'être dont on rapporte le siége à l'organe de la vue, mais que cette manière d'être n'a aucune valeur cognitive ou objective ; que, sous ce rapport, la perception visuelle se distingue assez nettement de la sensation. La couleur s'objective toujours dans notre état actuel ; mais la sensation, ordinairement très-faible, presque insensible même qui l'accompagne, et qui ne lui ressemble en rien, est tout entière concentrée par le moi dans l'organe; elle est toute subjective du reste.

Quand la sensation et la perception sont considérées comme un phénomène, c'est la perception qui l'emporte, comme dans l'ouïe. Il en est tout différemment dans l'odorat et le goût. C'est parce qu'il y a dans les quatre fonctions sensibles que nous venons d'examiner, un élément soit sensitif, soit cognitif, qui est toujours très-prépondérant, qu'on n'a inventé qu'un mot pour désigner le phénomène total, et ce mot a été celui de *sensation*. Mais celui de *perception* conviendrait mieux pour l'ouïe et la vue. Nous verrons bientôt, en étudiant le toucher, qu'il réunit les sensations et les perceptions à un très-haut degré.

La perception visuelle n'est ni dans le corps qui l'excite, ni dans le fluide lumineux qu'il met en jeu, ni dans l'organe, mais dans l'ame seulement. Ce n'est donc qu'une pure modification intellec-

tuelle du moi, plus le penchant invincible à la rapporter à quelque chose d'extérieur comme à son occasion physique et même à son objet.

Il n'y a donc absolument rien de commun entre cette modification et les choses extérieures. Le fait est évident pour ce qui concerne les corps considérés isolément. Il ne l'est guère moins par rapport à la lumière. Loin d'être la vision ou la perception visuelle, elle n'est pas même propre à l'exciter quand on l'envisage en elle-même. Il est très-probable que si nous étions plongés dans un fluide lumineux sans corps extérieurs environnants pour le réfléchir en le décomposant, nous serions comme dans les ténèbres les plus obscures[1]. Il y a plus, c'est que la lumière ne serait pas même visible pour nous si elle était décomposée, et si notre œil n'était en rapport qu'avec un de ses éléments, mais sans être à portée de voir quelques corps.

Les éléments de la lumière sont comme le reste des choses, ils ne se connaissent que par opposition; leur valeur intelligible n'est possible qu'à cette condition. Pour être affecté d'une certaine

[1] Ceci est rendu vraisemblable par une illusion d'optique dont parle M. Denon. Ce savant nous dit « qu'en Afrique on se trouve à midi comme un centre de lumière dont on est le foyer, et qu'on est tout surpris de voir la nature sans ombre, s'affaisser, s'aplanir, n'avoir plus de saillies apparentes, et tout un pays prendre un nouvel aspect, et perdre ses formes devenues méconnaissables. Les maisons nubiennes disparaissent à l'œil dès que le soleil levé ne laisse plus d'ombre aux corps et n'en dessine plus les formes. Il lui est arrivé plusieurs fois de chercher à midi un village qu'il avait vu le matin, tandis qu'il était au milieu des maisons. » V. Fodéré, *Physiologie*, tome 3, page 255.

manière, pour le savoir et le comprendre, il faut au moins l'avoir été d'une autre et s'en souvenir.

A la surface de la terre, où nous sommes placés, nous croyons voir quelquefois la lumière; par exemple, par un matin d'été, lorsque le ciel est très-pur, on dirait que la lumière oscille avec une grande rapidité sur les toits de nos maisons. Mais est-ce bien la lumière que nous voyons ainsi? ne sont-ce pas plutôt les atomes de poussière sans nombre qui remplissent notre atmosphère, surtout dans sa couche inférieure? ou si c'est la lumière, ce jeu n'est-il pas dû à la réflexion qu'elle éprouve en tout sens sur les atomes dont nous parlons, et peut-être sur les éléments propres de l'atmosphère elle-même? Cette supposition n'est-elle pas confirmée jusqu'à un certain point par certains météores, par la vue des rayons lumineux qui pénètrent dans une chambre obscure, et sont visibles même pour l'œil qui n'est point sur leur direction primitive? Mais seraient-ils visibles sans les atomes qu'on voit tourbillonner sur leur route, et qui, sans doute, les réfléchissent partiellement en tout sens? Il serait curieux de voir comment les spectres solaires apparaissent en traversant un espace vide.

Quoi qu'il en soit, ce phénomène d'oscillation très-rapide, dont nous avons parlé plus haut, semble favorable à l'hypothèse des ondes lumineuses, sans être cependant inexplicable dans celle de l'émission.

La vue, instruite par le toucher, est le sens le plus digne, le plus propre à élever nos idées, à

favoriser l'essor de l'imagination. C'est, avec l'oreille, le sens poétique par excellence. Aussi, c'est le plus sujet à l'illusion, à l'erreur et au mensonge[1]. Le toucher est le sens géométrique ou scientifique. L'odorat et le goût sont les sens animaux ou sensitifs.

Certaines maladies font varier les perceptions visuelles. Ainsi, dit Fodéré (p. 332), les maladies du cerveau, directes ou indirectes, altèrent tous les résultats de la vision. Les murs de notre chambre nous présentent des fantômes dans l'invasion des fièvres chaudes; nous ne voyons que des flocons ou des mouches dans les dernières heures de notre agonie. Dans l'ivresse et dans les transports de colère, nous voyons assez souvent les objets doubles; nous les voyons tourner rapidement lorsque nous éprouvons l'action de quelque poison narcotique. Ce même physiologiste dit ailleurs qu'un obscurcissement de la vue, et même une cécité momentanée, est souvent causé par une mauvaise digestion, par des empoisonnements, par des affections hypochondriaques, par des désordres de la matrice et des ovaires. L'oreille, dans les maladies, est sujette aux hallucinations comme l'œil. Elle y est sujette encore même dans l'état de veille lorsque nous sommes en proie à des agi-

[1] Il ne trompe cependant point par lui-même, mais par suite d'association d'idées et d'induction hypothétiques qui portent l'esprit à juger que les déterminations de l'étendue tangible se trouveraient identiques avec celle de l'étendue visible, si elles étaient comparées, et à croire que le réel est le même que l'apparent.

tations violentes de l'ame, comme à la frayeur, etc.

Outre le phénomène, qui paraît bien constaté, que des personnes ne distinguent pas certaines couleurs, il paraît vraisemblable que les perceptions visuelles ne sont pas les mêmes pour tous les individus; et cependant nous ne pouvons concevoir dans ce cas, réel ou hypothétique, que les conceptions d'étendue, de figure, etc. (qui accompagnent la perception visuelle, qui en sont la forme) puissent être différentes: nouvelle preuve que ces conceptions ne sont point une donnée sensible.

L'influence des passions sur l'œil s'explique par l'action presque immédiate de l'ame sur cet organe, et par l'action qu'elle exerce encore sur lui médiatement, ou au moyen d'autres organes. L'œil correspond avec la peau par la conjonctive; avec les membranes du cerveau, au moyen des siennes propres; avec le cœur par le sang qui s'y porte presque en droite ligne par l'artère ophtalmique; avec les narines, l'organe de l'ouïe, les mâchoires, les dents, par le moyen de ses vaisseaux, et surtout de ses nerfs; enfin avec tous les viscères auxquels se distribue le grand sympathique, par les connexions de ce nerf avec la sixième paire. C'est avec raison qu'on a appelé l'œil le *miroir de l'ame :* il peint en effet l'amour, la haine, la dissimulation, le mépris, l'indifférence, l'hypocrisie, la réserve, la modestie, la contrainte, etc. Il n'est pas moins expressif sous le rapport du caractère et des qualités intellectuelles.

Son influence directe sur le physique est beaucoup moins grande que celle qu'il en reçoit. Mais son influence indirecte est très-considérable : il suffit, pour s'en convaincre, de voir ce que serait l'homme s'il était dépourvu de ce sens précieux.

5°

DU TOUCHER.

Le sens du toucher est général, puisque toute la surface de notre corps est propre à nous révéler la présence de choses extérieures. Mais le toucher ne s'entend proprement que de l'organe qui nous sert d'ordinaire pour palper, de la *main*.

On a dit aussi que toute sensation extérieure, toute perception, a lieu par une espèce de toucher: c'est ainsi que le sens de l'odorat doit être immédiatement impressionné par les odeurs, celui du goût par les saveurs, celui de l'ouïe par l'onde sonore[1], celui de la vue par la lumière, de même que celui du toucher par la surface des corps. Mais on a dit de plus qu'il y a cette différence entre les quatre premiers organes et le dernier, qu'ils ne perçoivent point immédiatement les corps, tandis que le toucher les perçoit immédiatement. Toutefois, cette observation n'est pas très-rigoureuse, attendu que, d'une part, le contact des organes avec les molécules des corps odorants ou sapides, ou avec la lumière, est pour le moins

[1] Les mouvements du sang qu'on entend quelquefois dans les carotides ne font pas exception, puisqu'il paraît nécessaire à l'audition qu'il y ait de l'air dans la trompe d'Eustache.

aussi immédiat que celui qui a lieu entre la main et les corps touchés; et que, d'autre part, le contact n'est réellement pas rigoureusement immédiat dans le toucher.

Si nous appelons *tact* le toucher universel, et *toucher* proprement dit le tact restreint à l'organe qui l'exerce avec le plus de délicatesse et de profit pour l'instruction de l'individu, nous dirons :

1° *Quant au tact*, que son organe est la *peau* qui forme l'enveloppe du corps et les membranes qui sont à la naissance des orifices : car ces membranes ne sont sensibles, comme tact, que dans cette partie de leur étendue. Il est bien vrai cependant que toute partie du corps, même interne, qui peut servir à constater la présence d'un corps étranger, pourrait aussi être appelée toucher; mais ce serait confondre les sensations externes avec les internes, à moins que par internes on n'entende seulement celles qu'on éprouve, sans constater ainsi la présence d'un corps étranger. La peau se compose de deux parties : le *derme* et l'*épiderme*. D'autres admettent trois parties : l'*épiderme, un réseau vasculaire* sécrétant la liqueur qui donne la couleur à la peau, et le *chorion*. Le derme se compose de nerfs et de vaisseaux exhalants et absorbants; l'épiderme est inorganique et insensible.

2° *Quant au toucher*, il ne diffère du tact que parce que l'ensemble de l'organe est plus propre à se mouler sur la surface des corps : il donne par-là même plus promptement, plus facilement et plus exactement la forme. La sensibilité tactile y

est en général aussi plus grande, la peau plus mobile que dans les autres parties du corps.

La principale sensation du tact est celle de *froid* et de *chaud*. Il n'y a pas, du reste, de chaud ni de froid absolu : la condition physique du *chaud* est le *calorique;* celle du froid n'est que négative, c'est l'absence pure et simple du calorique, absence dont la conséquence est un état qui, comparé à celui causé par une plus grande quantité de calorique, s'appelle *froid*.—Du reste, les corps vivants ne sont pas soumis à la loi de l'équilibre du *calorique*, parce que, d'une part, ils ont la propriété de neutraliser jusqu'à un certain point une température plus élevée que la leur, et que, d'autre part, ils produisent eux-mêmes une certaine quantité de chaleur qui est toujours la même dans les profondeurs du corps. Cette température est de 32°.

Mais nous jugeons aussi par suite de l'exercice du tact, et surtout du toucher, de l'*existence* des corps, c'est-à-dire de quelque chose d'*étendu, impénétrable,* de leur figure, et par conséquent de leur *limite* et de leur *grandeur*, de leur *forme*, du *poli* ou du *raboteux* de leur surface, de leur *densité,* de leur *dureté* ou de leur *mollesse,* de leur *élasticité,* de leur *flexibilité,* de leur *frangibilité,* de leur *fluidité*, de leur *gazéité,* de leur *pesanteur,* de leur *distance*, de leur *mobilité relative*, de leur *repos relatif*, de leur *nombre*, etc.

Du reste, l'organe du toucher est plus ou moins exquis, suivant l'organisation, les habitudes tactiles, etc. Il se développe d'une manière particulière surtout chez les aveugles.

Il n'y a, comme nous l'avons dit, de sensations proprement relatives au sens du toucher que celles du chaud et du froid ; les sensations improprement dites de cet organe sont : 1° toutes les manières d'être innommées qu'on éprouve lorsque la raison forme les conceptions dont nous venons de faire l'énumération, conceptions plus intéressantes pour nous que les sensations qui leur correspondent, et dont celles-ci ne sont que des signes sensibles : c'est parce que ces conceptions nous intéressent davantage, qu'elles ont été nommées plutôt que les faibles sensations auxquelles elles correspondent; ici, l'intérêt rationnel l'a emporté sur l'intérêt sensible ; 2° les sensations de volupté, qui sont peut-être bien aussi en très-grande partie des sensations internes tenant de l'instinct et de l'imagination.

En cherchant à faire connaître la manière dont se forment les conceptions que la raison produit à l'occasion du toucher, il faut éviter deux fautes dans lesquelles sont tombés un grand nombre de philosophes : la première, de supposer ces conceptions connues dans l'individu abstrait qu'on est censé observer relativement à l'origine de ces conceptions; la seconde, de supposer dans cet être encore la connaissance rationnelle de son corps comme substance étendue, servant à l'ame pour découvrir l'existence d'une autre substance également étendue. Le corps humain n'est pas moins inconnu primitivement à l'ame que tout autre corps : il s'agit, avant de découvrir l'existence des choses extérieures par son moyen, du

moins d'après la manière dont on en a jugé jusqu'ici, de reconnaître son existence et ses qualités rationnelles.

Or, si l'on s'en tient aux faits et à leur analyse, il est facile d'expliquer cette connaissance rationnelle des corps, soit du notre propre, soit d'un corps étranger : car nous ne prétendons pas du tout, nous, qu'il soit nécessaire que l'ame ait connaissance de son propre corps avant de pouvoir affirmer quoi que ce soit hors d'elle, bien qu'il soit vrai cependant que pour concevoir les corps extérieurs comme *extérieurs*, comme en dehors du nôtre, il est nécessaire d'avoir connaissance du notre propre; mais il est possible, vraisemblable même, que les deux espèces de corps sont affirmés en même temps.

Voici donc, selon nous, à peu près comment les choses se passent : des sensations diverses sont éprouvées plus ou moins long-temps par l'esprit, qui les remarque et en cherche la cause. Après un certain temps d'un exercice vague, instinctif et spontané du toucher, il conçoit *quelque chose* qui cause ces sensations; tous ses sens s'exercent à l'envi; il ne sait auquel entendre; mais en général ils s'entr'aident cependant, tout en troublant sans doute quelquefois l'intelligence dans ses recherches. Insensiblement l'enfant conçoit que c'est lui, son *moi*, qui est touché par quelque chose qu'il voit se mouvoir; il veut répéter ses mouvements instinctifs, et sa main lui obéit; il veut commander à un quelque chose qu'il voit en dehors, et ce quelque chose ne lui obéit point; il a recours

à ce qui lui obéissait précédemment, à sa main[1], et il la voit exécuter un mouvement. Mais cela ne suffit pas. Faute de pouvoir saisir ce qu'il désirerait obtenir, ou mu simplement par un instinct machinal, il porte sa main à sa bouche, qui est aussi pour lui un organe du toucher, et il éprouve une double sensation : il se trouve lui partout. Il remarque qu'il en est autrement quand il porte à sa bouche quelque autre corps; il se distingue alors de ce qui n'est pas lui; il affirme alors son corps et des corps étrangers tout à la fois; il les conçoit distincts, différents, distants, etc. Dès-lors, toute son attention se porte, avec plus d'intérêt encore et de fruit pour son intelligence, sur les choses extérieures qu'il peut d'ailleurs traiter à son gré, auxquelles il ne sent point de mal, auxquelles il n'en suppose encore point. Il les manipule donc, en fait une étude beaucoup plus sérieuse et plus soutenue que nous ne le pensons. Nous croyons et nous disons qu'il s'amuse, quand au contraire son ame apprend activement, passionnément à se servir de ses organes, à lier connaissance avec le monde extérieur, qui se détermine de plus en plus à l'esprit de l'enfant par les sensations qu'il lui donne, par les perceptions qui s'en forment dans son ame, et par les conceptions qui s'ajoutent à ces sensations et à ces perceptions. L'ouïe, la vue, aident le toucher, comme le toucher aide l'ouïe et la vue. Tout est d'abord confus; mais tout se distingue insensiblement, au moins pour ce qui est

[1] Sans savoir encore qu'il a une main.

des connaissances qui proviennent de sens différents : car s'il s'agit de la part des sens et de celle de la raison dans chaque espèce de sensation et de perception, il faut convenir qu'elle ne se fait que fort tard, et même jamais chez un très-grand nombre d'hommes. Aussi attribuent-ils aux sens la forme comme la matière de leurs perceptions; ou plutôt ils ne distinguent là ni forme ni matière. Et, chose singulière, ils finissent bientôt par n'apercevoir plus la matière, pour n'y voir qu'un signe de la forme, et un signe dont l'intelligence est si rapide qu'il devient presque inaperçu, quoique la forme, qui seule préoccupe alors, soit rapportée d'abord à l'externe où elle n'est pas, puis ensuite, par une demi-réflexion, à l'organe qui ne fournit cependant que la matière. Ce n'est qu'une réflexion beaucoup plus approfondie, une réflexion philosophique, qui permet de distinguer la cause occasionelle physique de ces phénomènes internes d'avec ces phénomènes eux-mêmes, et, dans ces derniers, la matière de la forme, puis enfin de rapporter la matière aux sens, et la forme immédiate ou médiate (l'espace et le temps) à la raison.

Et cependant c'est sur la matière de la perception, c'est-à-dire sur la sensation proprement dite, que l'ame a dû porter d'abord son attention; c'est la sensation brute qui a dû la tirer d'abord de son assoupissement, qui a dû lui donner la secousse électrique de la pensée. Ce n'est qu'à la suite de cette excitation sensible que la raison a pu se mettre en jeu pour donner une forme d'abord obscure à cette matière, forme qui a pu un jour en

être abstraite par la réflexion, être nommée, et devenir un objet de contemplation pour l'esprit.

Mais qu'on ne nous demande pas comment la raison a pu produire les conceptions à la suite de l'excitation des sens; nous l'ignorons profondément : c'est une loi dernière de notre nature intellectuelle, et dont le principe est caché dans le plan de la création et dans la toute-puissance qui la réalise. Ce qu'il y a de certain seulement, c'est que la sensation du toucher a été accompagnée de l'exercice de la raison, et que c'est la raison qui a produit toutes les conceptions que nous appelons les qualités premières des corps, depuis même la notion de leur existence jusqu'à celle de leur nombre.

Il est inutile de faire voir en détail comment la chose a dû se passer, comment elle s'est passée réellement : il suffit de dire en général qu'il n'y a qu'à se mettre pour chaque conception dans le cas particulier qui la fait encore renaître maintenant à l'esprit, de bien attacher son attention à ce qui se passe dans l'organe du toucher; ce qui s'y passe ou plutôt ce qui semble s'y passer, ce que l'ame y localise, c'est proprement la sensation qui n'a pas de nom; ce qui est nommé, et qui n'est ni une qualité sensible ni une qualité réelle des corps, mais bien une manière de les concevoir, c'est la donnée de la raison, la conception.

On peut maintenant chercher à déterminer d'une manière plus circonstanciée, sinon plus approfondie, ce que nous ne croyons pas possible, les circonstances nécessaires pour que les sensa-

tions soient bien perçues, et, par suite, pour que les conceptions puissent se former, surtout celle d'*étendue impénétrable,* base de toutes les autres : car c'est elle qui est ici le sujet de celles d'existence et de cause externe.

Les données primitives sont ce que nous appelons maintenant :

1° Un corps touchant;
2° Un corps touché;
3° Une surface avec quantité et qualité;
4° Mouvement relatif;
5° Repos (repos relatif au moins);
6° Instinct ou volonté dans le mouvement de l'organe.

Combinaison de ces données.

1° Corps touchant avec corps touché, distinct du corps touchant.

2° Corps touchant et corps touché ne formant que deux parties d'un même corps, le corps d'un même homme.

<table><tr><td rowspan="4">3° Surface du corps touché</td><td rowspan="2">avec quantité</td><td>petite.</td></tr><tr><td>grande.</td></tr><tr><td rowspan="2">qualité</td><td>affective, ou propre à distraire de la sensation du toucher proprement dit, et à empêcher la conception correspondante.</td></tr><tr><td>non affective, ou impropre à distraire de la sensation.</td></tr></table>

4° Surface touchante dans les conditions ci-dessus, ou dans des conditions différentes, et combinées successivement sous ce double point de vue avec les deux cas précédents, qui se subdivisent de part et d'autre en deux points de vue nouveaux ; ce qui donne par conséquent huit cas particuliers, qu'il faudra combiner encore avec ceux des n°s 1 et 2.

5° Il y a de plus mouvement de *l'un des deux corps,* ou de *tous deux;* et ce mouvement est de trois sortes sous le rapport de la *vitesse*, suivant qu'il est ou *excessivement lent,* ou *excessivement rapide,* ou ni *trop lent ni trop rapide* pour que la sensation ne puisse pas avoir lieu. De plus, il se fait suivant une direction qui peut *varier à l'infini*, depuis l'angle droit que le mobile formerait avec un des plans pris dans le corps touché, jusqu'à la ligne qui suivrait la surface de ce corps, et lui serait parallèle.

6° Si c'est l'organe qui est le corps en mouvement, ce mouvement est instinctif ou volontaire; il faut combiner encore ces deux cas pris successivement avec tous les précédents, et déterminer quels seront les résultats sensitifs et cognitifs dans ces différentes espèces de combinaisons.

Le cas le plus favorable à la conception de l'étendue impénétrable, n'est pas celui où l'individu se touche lui-même : la résistance pourrait être plus prononcée, et la température du corps touché plus propre à provoquer l'attention. Mais cependant, si les conditions suivantes étaient remplies, surtout les plus favorables, nous pensons que la conception d'étendue impénétrable pourrait très-bien naître.

Il faut, ce nous semble, pour que cette conception ait lieu : 1° que les surfaces en contact soient d'une certaine étendue : car si elles étaient réduites toutes deux, ou seulement l'une d'elles, à quelques points, la sensation serait interne plutôt qu'externe; elle serait nulle, ou presque nulle,

ou affective plutôt qu'instructive; 2° que ce soit l'organe du toucher qui soit en mouvement : autrement, s'il était en repos, il recevrait un choc ou une impression quelconque peu propre à faire concevoir la résistance impénétrable; 3° que ce mouvement ne soit ni trop vite, ni trop lent, parce qu'autrement l'esprit ne peut étudier, ni *former* ou *concevoir* une sensation qui le saisit et l'abandonne aussitôt, ou qui le trouble par sa violence, ou qui le fait passer d'une manière imperceptible d'un état à un autre; 4° il n'est pas indifférent non plus que le mouvement de la main puisse s'exercer en tout sens sur le corps touché, c'est-à-dire qu'il puisse le saisir, et reconnaître en même temps sa résistance dans tous les sens; 5° que le mouvement soit plutôt volontaire qu'instinctif ou machinal, parce que, dans ce dernier cas, il n'y a que rencontre d'un obstacle sans effort pour le vaincre, sans attention à la résistance et à l'effort; en un mot, sans attention à la sensation, à moins qu'elle ne devienne interne [1]. Mais dans les deux cas, c'est-à-dire si l'on ne donne aucune attention à la sen-

[1] Quand nous disons que le mouvement doit être volontaire, nous ne supposons pas cependant que l'esprit ait déjà la conception de corps; nous voulons dire seulement qu'il faut qu'il veuille la continuation de la sensation interne, de l'effort fait pour déplacer un corps, sensation qu'il peut très-bien avoir d'abord sans connaître son corps; nous ne voyons pas qu'il lui soit impossible non plus de vouloir la continuer ou la reproduire sans avoir l'idée de corps : car nos membres obéissent souvent, on ne sait comment ni pourquoi, à notre volonté, sans que nous pensions à eux.

sation, ou si la sensation devient interne, la conception de la résistance extérieure doit avoir lieu bien plus difficilement que dans le cas contraire.

Nous ne nous occuperons pas de la formation des autres conceptions qui se rattachent à l'exercice primitif du toucher.

Le toucher, même le tact, est susceptible d'un grand perfectionnement. On cite l'exemple d'aveugles qui étaient parvenus à lire des livres ordinaires avec les doigts, à distinguer les couleurs des cartes à jouer, celle des fleurs, etc. Ils se dirigeaient, sans se heurter et sans tâtonner, non-seulement dans les maisons dont ils connaissaient les êtres, mais encore dans d'autres, remarquant par l'organe général du toucher une modification dans l'action de l'air, suivant que les corps étrangers étaient proches ou éloignés. L'un d'eux même, devenu sourd, comprenait ce qu'on lui disait en parlant sur sa main. Un autre finissait par savoir ce qu'on voulait lui dire lorsqu'on promenait un doigt sur son corps, sur son dos ou ses épaules, comme si l'on avait voulu écrire ainsi ce qu'on avait à lui communiquer.

Le sens du toucher s'affaiblit avec les années: c'est sans doute, dit Kant, une des raisons pour lesquelles les vieilles femmes ne peuvent plus aussi bien filer.

L'homme se distingue de la plupart des animaux par le toucher. Le chien semble se servir de son nez et de sa gueule pour reconnaître les corps. L'éléphant se sert de sa trompe, que les Romains appelaient une *main*.

Après avoir fait l'étude de chaque sens en particulier, nous pouvons maintenant les comparer.

RÉFLEXIONS GÉNÉRALES SUR LES SENSATIONS EXTERNES ET SUR LES PERCEPTIONS.

A.

Comparaison des cinq Sens quant à leur sphère d'action, à la force plus ou moins grande des sensations, au mode d'impression, aux perceptions, au goût, au développement, à la durée, à l'usage[1].

I. Le champ de la vue est le plus grand; celui des autres sens diminue progressivement dans l'ordre qui suit : l'ouïe, l'odorat, le goût, et le toucher.

La sphère du goût et celle de l'odorat ne sont pas nettement délimitées.

La plupart des dénominations des perceptions sont prises des phénomènes de la vue. Les théories faites sur les sens semblent s'y rapporter exclusivement.

II. Deux sens ont surtout pour objet de nous affecter agréablement ou désagréablement, en général de nous donner des sensations : ce sont l'odorat et le goût.

Il faut distinguer les sensations qui leur sont propres, de celles qui peuvent avoir lieu en eux par le mode du toucher.

Mêmes observations pour la vue et l'ouïe.

L'odorat et le goût n'ont qu'une destination in-

[1] Tout ceci est pris en grande partie de l'Anthropologie de Kant.

directe et qui tient beaucoup de l'habitude dans l'usage du tabac et du bétel. Les cinq sens extérieurs ont souvent une action sur les autres sens et sur l'imagination. La musique agit évidemment aussi sur les viscères abdominaux. On connaît son effet sur certaines maladies. Elle peut encore accélérer les battements du cœur, ou les ralentir. Le son de l'harmonica produit sur les constitutions nerveuses un état d'asthénie.

Il y a des personnes qui ont des convulsions lorsqu'elles touchent du velours ou la fourrure d'une taupe, comme il y a des hommes et des animaux que la vue du rouge de feu fait souffrir.

III. Tous les sens ne sont affectés que par les objets qui les touchent ; cependant l'esprit ne rapporte pas toujours la cause de l'affection au corps qui se trouve en rapport immédiat avec les organes, mais bien à quelque autre corps plus éloigné.

L'action des corps sur les organes peut être mécanique ou chimique.

Dans la première, il y a choc, impression, mouvement : tel est le cas de la vue, de l'ouïe, et du toucher.

Dans la deuxième, il n'y a pas combinaison sans doute, mais bien action moléculaire réciproque, et peut-être certains changements intestins dans les nerfs. Le dégoût, les nausées, les promptes habitudes à certaines odeurs, résultent de semblables changements.

IV. A l'égard de la perception, la première place est due au sens du toucher, puisque c'est à l'oc-

casion de son exercice seul que la raison pose l'extériorité. Ce n'est pas ici le lieu de discuter la valeur objective de cette révélation : nous devons seulement l'accepter comme un fait animique. Le toucher est donc le sens primitivement objectif. L'ouïe et la vue sont aussi objectifs dans l'état actuel; l'odorat et le goût sont plus subjectifs qu'objectifs.

V. La faculté de juger du beau porte sur les objets en tant qu'ils nous causent un certain plaisir que nous déclarons devoir être éprouvé par tout le monde.

Les sens qui sont plutôt objectifs que subjectifs doivent surtout fournir la matière du beau extérieur. Il est facile de voir comment les beaux-arts, quant à leurs données, rentrent dans le domaine des sens de l'ouïe et de la vue.

Toutes les sensations et toutes les perceptions se distinguent les unes des autres, suivant les organes qui servent à les procurer. Le vicariat entre les sens n'est donc jamais parfait. Il n'y a, comme nous l'avons déjà dit, que les sensations du goût et celles de l'odorat, où la circonscription n'est pas nettement tranchée. La physiologie en donne facilement la raison; néanmoins, il faut reconnaître qu'il est des corps qui ont peu d'odeur, mais cependant beaucoup de saveur, et réciproquement; qu'il en est dont l'odeur est agréable et la saveur désagréable et réciproquement encore, quoique cela soit plus rare.

VI. Comme le goût et l'odorat sont peu objectifs, la perte de ces sens n'entraîne que celle des

sensations qui leur correspondent, tant agréables que désagréables. La perte de l'odorat est moindre que celle du goût; mais il faut observer qu'une partie de la force du goût disparaîtrait par la perte de l'odorat. Cette influence est sensible dans l'enchifrènement.

Le plus indispensable des sens est le tact, non seulement parce qu'il donne l'extériorité, mais encore parce qu'il contribue à la culture de l'homme; c'est avec la main que l'homme refait le monde.

Quant à l'ouïe et à la vue, il est difficile de dire quel est celui de ces deux sens dont la perte est la plus sensible. S'il s'agit de la privation, et non de la perte du sens, il semble que l'aveugle-né est plus privé que le sourd-muet de naissance; c'est peut-être le contraire si l'on considère la perte de ces sens, surtout dans un âge un peu avancé. La vue est une source plus abondante d'instruction et de plaisir esthétique que l'ouïe. Maintenant surtout que l'éducation des sourds-muets se fait si facilement, ils ne sont privés absolument que des sons et du plaisir de la musique. On a d'ailleurs remarqué que les sourds-muets pensent plus par eux-mêmes, qu'ils sont souvent plus profonds et ont l'esprit plus juste que ceux qui entendent. Ils ne peuvent guère apprendre sans comprendre, tandis que les autres hommes n'apprennent souvent que des mots, ou peu de chose de plus.

La physionomie de l'aveugle est toujours triste et morne, tandis que celle du sourd-muet est souvent animée. L'aveugle peut moins veiller sûrement à sa conservation que le sourd.

VII. Immédiatement après sa naissance, l'enfant ne peut faire aucun usage de ses sens. Son œil est à la vérité ouvert, mais il n'est point encore irrité par la lumière; ce n'est que quelques jours après la naissance, que les pupilles se contractent et se dilatent pour modifier la force de la lumière.

Ce n'est que plusieurs semaines après être venu au monde que l'enfant applique ses regards aux objets les plus éclairés; ce n'est que plus tard encore qu'il essaie de les saisir avec sa main, et long-temps après seulement il apprend à juger des distances. L'enfant n'entend pas pendant les premières semaines de son existence; ordinairement il ne fait guère attention aux sons avant l'âge de trois mois.

Les narines sont très-peu développées à cet âge, et les sinus manquent presque totalement; ce qui fait que l'odorat est d'abord très-faible; il se perfectionne ensuite à mesure que l'organe se développe.

On s'aperçoit que l'enfant ne goûte pas dès les premiers jours de sa naissance : il prend, en effet, de la rhubarbe sans répugnance, ce qu'il ne fait plus dès qu'il a reçu l'usage du goût.

Ce n'est que très-tard qu'il apprend à se servir de ses mains, et plus tard encore qu'il tâte, qu'il palpe; mais la langue est le premier toucher qu'il exerce; il porte tout à sa bouche, il cherche instinctivement de la nourriture ou des sensations agréables, par le moyen de cet organe, dans tout ce qu'il rencontre.

Le sens de l'ouïe est celui dont l'action persiste

le plus long-temps, si quelqu'un tombe en défaillance; l'oreille est le dernier sens dont l'usage s'éteint.

On a vu des personnes qu'on regardait comme mortes, et qui entendaient tout ce qui se passait autour d'elles de dedans leur cercueil : il est donc vraisemblable que dans la mort réelle, le sens de l'ouïe est aussi le dernier à se mourir, et que le moribond entend encore une partie des cris de désespoir qu'occasione sa mort. On devrait donc éviter de se livrer à la douleur autour d'un mourant.

Au sortir de l'évanouissement, l'ouïe est aussi le premier sens à se réveiller, et les premiers sons qu'on entend semblent venir de loin. Pendant le sommeil, la membrane du tympan est sans doute très-relâchée, ce qui fait que nous n'entendons dans cet état que les sons forts. Cette membrane se retend au réveil; et il est vraisemblable que l'acte de l'attention a aussi quelque action sur cette partie de l'organe de l'ouïe, comme il en a une visible dans les animaux sur l'oreille externe.

II.

Différence entre les qualités dites premières, et les qualités dites secondes des corps.

Locke avait distingué les qualités des corps en premières et en secondes, suivant qu'elles sont essentielles ou non à la matière. L'odeur, la saveur, le son, la couleur, la température, etc., sont, suivant lui, des qualités secondes. Il en est de même de

toutes les qualités qu'on peut supposer non existantes dans la matière, sans que la conception de son essence soit logiquement détruite.

Les qualités essentielles ou premières des corps sont donc celles sans lesquelles ils ne peuvent être conçus. Or ces qualités sont *l'étendue* et *l'impénétrabilité*, ou plutôt l'étendue impénétrable. Les qualités secondes sont, dit-on, inconnues en elles-mêmes : car ce que nous connaissons à cet égard, ce ne sont pas elles, mais bien les états de notre ame que nous leur rapportons comme à leurs causes inconnues. On n'a même nommé ces causes que par suite de la nécessité où nous place notre raison de reconnaître des causes à tout état contingent; si bien que si ces états n'existaient pas, nous n'aurions pas la moindre idée des qualités des corps auxquels nous les rapportons maintenant.

Les odeurs, les saveurs, les sons, les couleurs mêmes, quoiqu'on entende le plus souvent par ces mots des qualités des corps, ne sont donc que des états de l'ame qu'on ne nomme pas : car l'esprit, tout préoccupé des causes occasionelles externes de ses états divers, et sans doute aussi parce qu'une loi de son activité le porte à s'en occuper à cause même des états de l'ame qui en sont les effets, ne s'arrête à ces états que pour les reconnaître comme des signes des qualités physiques correspondantes. Dès que cette reconnaissance est opérée, il passe subitement à la chose signifiée, à la cause, à la qualité physique des corps; et, quoiqu'il ne la connaisse pas, il lui applique cepen-

dant un nom. C'est ainsi qu'il nomme ce qu'il ne connaît pas, et ne nomme pas ce qu'il connaît.

Quant à l'étendue impénétrable, essence de la matière, base de toutes les autres qualités premières, qui ne sont, par conséquent, que secondaires, on a cru que nous les connaissions mieux que les qualités précédentes; on a cru qu'on les connaissait objectivement ou en elles-mêmes. Ce ne sont plus, dit-on, des sensations, mais des qualités réelles des choses.

Ce ne sont pas, il est vrai, des sensations, puisqu'elles ne sont rapportées par l'ame à aucun organe comme à leur siége, bien que l'ame reconnaisse qu'elle acquiert cette espèce de connaissance à l'occasion de l'exercice d'un sens; ce sont même, si l'on veut, des connaissances objectives, en ce sens qu'elles sont rapportées à quelque chose de substantiellement distinct du moi, et dont elles déterminent le caractère ou la nature.

Mais, passé cette différence, que, du reste, nous allons expliquer et apprécier, il n'y en a aucune absolument entre les qualités premières et les qualités secondes.

Qu'est-ce, en effet, que les qualités premières? Ce sont de pures conceptions de l'esprit que la raison produit, parce qu'il est de sa nature de le faire à la suite des sensations. La réflexion ne peut pas même supposer qu'il existe au-dehors quelque chose qui les excite, de la même manière qu'elle suppose qu'il existe dans les corps des qualités occultes qui occasionent les sensations par l'impression faite sur les organes. Ainsi, ces qua-

lités premières, auxquelles se cramponnait si fort le matérialisme, tombent au-dessous même des qualités secondes. Si elles ont une valeur objective, comme je l'accorde, ce n'est point une valeur *ontologiquement* objective à nous connue (ce qui impliquerait : car une conception ne peut être une chose, ni une chose une conception), mais bien une valeur *logiquement* objective, c'est-à-dire qui n'est objective qu'en idée, ou parce que c'est une loi de notre intelligence que nous concevions comme externe ce qui n'est que dans notre raison.

Qu'est-ce maintenant que les qualités secondes? Des manières de concevoir *ce que* la raison affirme exister au-dehors, et qu'elle détermine par les conceptions d'étendue, d'impénétrabilité, etc., par rapport à ceux de nos états qui ne sont pas de pures conceptions de la raison, et que nous appelons tantôt sensations, tantôt perceptions.

Toute la différence entre les qualités premières et les qualités secondes, c'est que les premières sont des conceptions qu'on objective naturellement, et qui sont le fondement de toutes les autres déterminations de ce qu'on appelle matière; tandis que les secondes sont des déterminations supposées, mais inconnues (parce que ce ne sont plus des conceptions), de ce que nous appelons matière considérée par rapport à nous comme êtres organisés.

C.

Différence entre les sensations et les perceptions.

Si nous ne savions pas que nous avons un corps, si nous n'avions pas la notion de corps, il est très-probable que nous ne localiserions aucune sensation ailleurs que dans notre ame. La localisation se fait pourtant, j'en conviens, comme d'elle-même, sans science aucune; mais autre chose est la localisation, autre chose l'intelligence de cette localisation. Dans le principe de la vie, chez l'enfant, comme pendant toute la vie de l'animal, il y a une localisation instinctive, inconnue par conséquent, et par suite un mouvement instinctif aussi dans l'organe de la sensation. Mais cette localisation n'en est pas une à proprement parler.

D'où nous concluons que si l'on n'appelle sensation que l'affection, l'état de l'ame rapporté au corps, il n'y a aucun de ces états qui soit primitivement sensation; d'où nous concluons encore que ce n'est pas d'après cette relation qu'il faut distinguer la sensation de la perception. Dans l'état de développement actuel même, est-il bien vrai que nous rapportons *immédiatement* les sensations d'odeur au nez? Ce fait n'est-il pas plutôt un jugement fondé sur des expériences antérieures qui nous ont appris, à l'aide de la réflexion, que cette partie de notre corps est réellement la condition organique de la sensation d'odeur? Si l'on nous objecte le mouvement des animaux pour flairer, nous répondrons ce que nous avons déjà répondu, savoir : que ces mouvements sont instinctifs, et par

conséquent inintelligents dans le sujet qui les exécute. Il est étonnant qu'on soit si dupe encore de l'instinct, que l'on y veuille voir une intelligence qui n'y est pas, quand il a été si bien dit depuis long-temps que les animaux se perdent pour ainsi dire dans leurs sensations. *Illæ enim nihil sentiunt,* dit Cicéron, *nisi voluptatem, ad eamque feruntur omni impetu.* (De Offic., I, 30.)

Or, ce que nous venons de dire pour le sens de l'odorat, ne pouvons-nous pas le dire du goût, et surtout de l'ouïe et de la vue? Localisons - nous *immédiatement* le son dans l'oreille, la lumière dans l'œil? ou n'est-ce pas plutôt par un jugement inductif que nous rapportons ces états internes à ces organes comme à leurs conditions organiques? Et n'est - ce pas ce jugement même qui nous distingue de l'animal, lequel n'opère point d'abstractions sur son être, ne se distingue point de son corps, ni une partie de son corps d'une autre partie, mais remue, agite l'une plutôt que l'autre, suivant qu'il y est poussé par le besoin?

Dira - t - on que la sensation se distingue de la perception par son caractère affectif? Mais d'abord, ce caractère tendrait à la faire confondre avec le sentiment, qui est immédiatement consécutif à certaines conceptions; ensuite, que fera-t-on de la plupart des sons, des couleurs, d'une foule de sensations du tact, qui ne plaisent ni ne déplaisent, du chaud ou du froid modéré et presque inaperçu? Sont-ce des sensations ou des perceptions, ou l'un et l'autre à la fois?

Si l'on dit que ce qui donne le caractère d'une

sensation à un état interne, c'est d'être rapporté à un organe comme à sa condition, ne peut-il pas être répondu encore qu'il y a une foule de conceptions, toutes celles qui déterminent les sensations et leur donnent leur forme, toutes celles qui les suivent, qui pourraient alors être réputées sensations? que ce caractère n'est par conséquent d'aucune valeur?

Sans nous arrêter davantage aux opinions émises avant nous sur cette question, nous appellerons sensations tous les états subjectifs que le moi revêt par suite de l'exercice immédiat des sens, qu'il les localise ou non dans une partie de son corps. Est état subjectif tout ce qui n'est point affirmé par la raison comme essence ou propriété de la matière. Ainsi, les odeurs, les saveurs, les sons, les couleurs, le froid, le chaud, et tous les états innommés que l'ame rapporte au toucher dans l'exercice de ce sens, ne donnant des noms qu'à ce que nous croyons être des qualités des corps correspondant à ces sensations, tout cela, dis-je, est sensation.

Les conceptions forment tout le reste de la perception, c'est-à-dire le côté intelligible des sensations, tel que leur qualité, leur quantité, leur identité, leur diversité, leur nombre, leur variation, etc., en un mot, tous leurs rapports. Est conception aussi, d'abord toutes les qualités dites premières des corps, ensuite la conception d'étendue qui se rattache à la couleur et qui en devient la forme, de même que les conceptions de la distance, de la direction, de l'intensité et de la nature des sons, etc.

En un mot, est sensation tout état premier et indéterminé à l'occasion de l'exercice d'un sens. Toutes les déterminations qui viennent ensuite sont des conceptions, telles que l'affirmation primitive et fondamentale de quelque chose de substantiellement distinct du moi, à l'occasion de l'exercice du toucher, affirmation qui est la conséquence d'une loi de la raison, cette capacité ayant été faite pour se mettre en jeu par suite de l'exercice du toucher.

D.

Ce qu'implique le mot perception, *et si l'on perçoit réellement quelque chose. — Qu'il n'y a que des sensations et des conceptions.*

Le mot perception est d'un usage récent dans la langue philosophique en France. Le mot sensation a défrayé long-temps à lui seul toute cette partie de la psychologie; par le mot sensation, les uns ont donc entendu tout à la fois les sensations et les perceptions; d'autres n'ont entendu que les états qui correspondent aux qualités secondes des corps, et se sont surtout servis du mot *perception* pour signifier les états intellectuels qui correspondent aux qualités premières. Il en est d'autres encore qui n'ont entendu par *sensations* que les états rapportés par l'esprit à quelque partie du corps; d'autres, enfin, n'ont vu de sensations externes que dans l'odorat et le goût, parce que ce sont les sens affectifs par excellence. Mais en général on entend par *perception*, comme le mot l'indique, la connaissance immédiate des qualités

des corps qui correspondent aux cinq sens. Ainsi, l'on fait des saveurs, des odeurs, des sons, des couleurs, et de toutes les propriétés tactiles des corps, mais surtout de ce qu'on appelle qualités premières, autant d'objets distincts de perception. On s'imagine que ces prétendues qualités sont quelque chose que l'esprit *saisit* par le moyen des organes, quelque chose qu'il s'assimile, et dont il connaît ensuite la nature. Quand on s'est ainsi payé d'une métaphore, on croit être très-avancé : on croit connaître les corps, leurs qualités. Il est bien vrai pourtant qu'il y a des philosophes qui conviennent qu'on ne connaît de la sorte que leur *surface!* mais, comme on peut supposer les corps homogènes, et divisés en une infinité de couches infiniment minces et se rapprochant ainsi autant que possible des surfaces, rien n'empêche qu'on ne croie, à ce compte, en connaître parfaitement l'essence. Toutefois, c'est là de l'analyse mécanique dont il serait même possible de contester la rigueur : rien donc ici qui ressemble à de l'analyse logique ou intellectuelle.

Convenons plutôt que nous ne connaissons, à l'occasion des corps, que deux choses : les sensations, et les conceptions que la raison produit à leur suite ; que les premières sont retenues comme affections subjectives, quoique localisées *maintenant* dans quelque partie du corps ; et que les secondes sont conçues comme des déterminations soit des sensations mêmes, soit d'*un quelque chose* d'inconnu, mais que la raison *pose au-dehors* comme sujet de la matière.

Dans le sens rigoureux du mot, il n'y a donc point de perception proprement dite; elle se résout dans la sensation entendue largement, c'est-à-dire de manière à comprendre aussi les états perceptifs du moi, et dans des conceptions qui sont comme la forme intellectuelle de ces états. Mais comme il semble qu'il y en ait, et comme les qualités premières, les couleurs et les sons, paraissent surtout soumis à cette illusion, rien n'empêche cependant qu'on ne se serve du mot perception, tout impropre qu'il est, sauf à s'entendre quand on en fait un usage scientifique. (V. la *Cosmologie rationnelle.*)

Nous ne terminerons pas cette matière sans faire remarquer qu'un assez grand nombre d'auteurs, qui croient distinguer très-nettement, avec et d'après Reid, la sensation de la perception, appellent sensation tout le jeu organique qui précède la connaissance dans l'exercice des sens, c'est-à-dire l'impression, l'ébranlement des nerfs, le mouvement du cerveau. Quand ils veulent être plus exacts et plus profonds, ils placent la sensation immédiatement après le mouvement du cerveau, que le moi, du reste, sente quelque chose ou ne sente rien du tout. La perception, suivant eux, vient ensuite; ils admettent donc des sensations et des perceptions consécutives pour tous les sens. D'où l'on voit que la sensation n'est pour eux qu'un mode hypothétique de l'ame, déterminé mécaniquement et *a priori*, plutôt qu'observé.

Si nous jetons maintenant un coup d'œil vaste et rapide sur l'histoire de la philosophie relative-

ment à la perception, nous trouvons que toutes les théories faites pour l'expliquer se réduisent à deux, l'une *objective,* l'autre *subjective :* la première, fondée sur l'apparence et renfermant un cercle vicieux[1]; la seconde, fondée sur l'observation et justifiée par le raisonnement.

La théorie objective a pris successivement différentes faces, suivant qu'on a considéré les idées (perceptions) comme des espèces matérielles ou immatérielles, ou qu'on a cru que l'ame saisissait immédiatement les qualités des choses (Reid). La première hypothèse est surtout le fruit du matérialisme (espèces de Démocrite et d'Epicure); la seconde, celui du spiritualisme (idées de Platon, vision en Dieu de Malebranche); la troisième n'est qu'une affirmation métaphorique qui n'explique absolument rien, et qui met en fait ce qui est peut-être impossible (Reid, Dugald-Stewart, etc.).

La théorie subjective présente aussi ses vicissitudes, suivant qu'on fait réaliser les idées (perceptions) dans l'esprit par Dieu même, dès l'instant de la création, sauf à les faire réveiller dans le temps (idées innées de quelques cartésiens); — suivant qu'on fait intervenir l'action divine pour les imprimer à propos dans l'ame (occasionalisme de quelques autres cartésiens); — suivant qu'on met dans l'ame une vertu propre à les

[1] Car il n'y a rien d'objectif pour l'esprit avant l'admission même de ce qu'on croit exister au-dehors; or il s'agit précisément ici de cette admission : il y a donc une affirmation rationnelle antérieure à ce fait, et dont on n'a pas tenu compte dans la théorie objective.

produire, et indépendante du corps et de ses fonctions (harmonie préétablie de Leibnitz); — suivant, enfin, que, s'en tenant aux faits, on les reconnaît comme de purs produits de la raison à l'occasion de l'exercice des sens.

IV.

SENSATIONS INTERNES.

Les sensations internes sont toutes celles qui ont lieu au-dedans du corps, et toutes les sensations maladives.

Mais parmi ces sensations il en est de vagues, d'obscures, dont les organes de la poitrine, du bas-ventre (y compris ceux de la génération), sont le principe et le siége principal. C'est un fait que Cabanis a mis hors de doute. (Voy. *Histoire des Sensat.*, t. 3, p. 122, 125 et suiv., OEuvr. compl.)

Les affections morbides des viscères de cette région ont aussi une influence très-marquée sur l'imagination et l'ensemble de nos facultés. Ce qu'on appelle l'humeur bonne ou mauvaise, est souvent la conséquence de l'état de santé ou de maladie de ces organes. Mais à leur tour ils ressentent l'influence des passions et de l'imagination (ib., p. 124 et suiv.). C'est à ces organes, sans doute, qu'il faut attribuer certains songes, certaines rêveries, les manies, etc.

Il est remarquable que ces sensations, et toutes celles qui leur sont analogues, ont une étroite liaison avec l'instinct; elles en sont l'élément pas-

sif. Ce sont elles qui portent à la conservation de l'individu et à celle de l'espèce. Les phénomènes animiques consécutifs à la mutilation et à certaines maladies, confirment encore cette observation.

Les sensations internes sont *périodiques* ou *accidentelles*, suivant qu'elles reviennent régulièrement au bout d'un certain temps, comme la faim et la soif, ou qu'elles ne sont que l'effet de circonstances particulières, comme les maladies.

Elles sont universelles ou locales, suivant qu'elles affectent tout le corps, comme la sensation de la santé, de l'existence physique,—ou seulement quelque partie.

Dans les sensations internes, même particulières, la localisation n'est pas aussi précise que dans les sensations externes : les physiologistes en donnent pour raison la diversité des nerfs disséminés dans le parenchyme des parties.

Les causes des maladies sont physiques ou morales; les dernières envahissent en général l'économie animale d'une manière plus complète, c'est-à-dire sur une plus grande échelle que les premières.

Le nombre des sensations internes douloureuses est impossible à déterminer : il faudrait pour cela connaître toutes les causes possibles de souffrance, et les combiner avec le genre de susceptibilité propre à chaque organe ou à chaque partie du corps.

Les folies, les épilepsies, les affections extatiques qui ne sont dues à la lésion d'aucun autre organe

que du cerveau, ne sont pas proprement des sensations internes, et il n'est pas sûr que leur cause première réside dans l'organe nerveux lui-même, comme le dit Cabanis[1] : car cette cause peut provenir des idées. Nous croyons, en d'autres termes, que les idées, les sentiments, ont leur influence sur l'organisme, qu'ils peuvent engendrer des perturbations physiques, lesquelles en produisent à leur tour dans le moral. Les hallucinations, les manies, etc., peuvent en être la conséquence.

Du reste, il est juste de reconnaître avec cet auteur, comme autant de lois qui régissent la localisation des sensations internes, 1° que les impressions reçues par une des parties du système nerveux peuvent se concentrer dans une de ces parties; 2° que les impressions reçues par une de ces parties peuvent tantôt devenir générales, et mettre en jeu tout le système; 3° tantôt passer, par voie de sympathie, d'un point à un autre, et produire leurs derniers effets ailleurs que dans le siége où réside la cause, ou dans le lieu de son application (p. 183.)

La sensation externe ne peut avoir lieu sans que les organes soient stimulés, c'est-à-dire sans impression. Saunderson, devenu aveugle à l'âge d'un an, qui expliquait fort bien les lois de l'optique, qui connaissait la grandeur d'une chambre dans laquelle il entrait pour la première fois; Morre, qui n'était pas moins habile sous ce dernier rapport; Mlle Paradis, qui, bien

[1] Cabanis, t. 3, p. 171 et suiv.

qu'aveugle, reconnaissait si elle passait en face d'une maison, d'un jardin, ou d'un cimetière, et qui pouvait dire même quelle était la matière de la clôture du jardin ; des aveugles qui reconnaissent sans les toucher et sans les entendre la présence des corps extérieurs et leur distance (pourvu qu'elle ne soit pas trop grande), et qui se dirigent avec la plus grande habileté dans les rues de Paris, où ils vont seuls depuis Bicêtre, sans tâtonner; Metcolf, autre aveugle, qui tirait des plans très-exacts de sur une hauteur : ces faits, et tous leurs analogues, loin de détruire l'assertion précédente, la confirment dès qu'ils sont expliqués comme ils demandent à l'être.

Mais il n'est pas aussi évident que les sensations internes soient également causées par des stimulants. Cependant, si l'on considère que ce sont aussi des effets animiques qui doivent avoir leur cause physiologique, on admettra que ces sensations sont dues à quelque changement dans la partie du corps où elles sont rapportées, que, du reste, cette partie du corps souffre idiopathiquement ou sympathiquement. Toutes les humeurs, toutes les parties du corps qui sont en rapport avec d'autres, peuvent jouer le rôle de stimulants, et les impressionner de manière à produire la sensation; mais nous ne pouvons pas toujours dire d'une manière déterminée comment s'opère cette impression. Dans tous les cas où il s'agit de la présence d'un corps extérieur dans le nôtre, la chose n'est pas difficile. Mais dans une foule d'autres sensations morbides, dans la faiblesse, la prostration des

forces, dans la sensation de repos après la fatigue, dans celle de la fatigue après le travail, dans celle du besoin d'action après le repos, dans l'épuisement général des forces qui se fait sentir après une très-grande contention d'esprit si elle a été soutenue; dans les sensations de la faim et de la soif même, surtout si l'on considère que la première de ces sensations s'apaise un peu quand l'heure accoutumée de la satisfaire est passée; dans la sensation du sommeil et dans celle de l'insomnie, de la crampe, du hoquet; dans toutes les sensations spasmodiques et convulsives, etc., il est plus difficile d'assigner le stimulant de l'organe, particulièrement quand la cause paraît être tout intellectuelle, par exemple dans les émotions de la colère, de la frayeur, etc. Il est certain, dans ces derniers cas et dans tous les cas analogues, que la cause première du phénomène physique est animique, et qu'il y a ici une influence fatale de l'ame sur le corps, analogue à celle de la volonté, mais qui n'est pas plus explicable.

Il y a une chose digne de remarque encore: c'est que les sensations agréables ou désagréables semblent souvent être dues aux mêmes causes, à la même espèce de mouvement, et ne différer que par le degré, comme, par exemple, la satiété et le dégoût.

On peut, du reste, diviser l'état sensitif de l'ame en deux séries opposées qui ont leur point de départ commun dans l'état d'indifférence. Cet état, plus idéal que réel, peut cesser d'être, 1° par une sensation désagréable, à laquelle peut succéder

une sensation négativement agréable (absence de la précédente, *indolentia*); ou une sensation positivement désagréable, sans que la transition soit sensible; 2° ou bien par une sensation positivement agréable, qui peut être suivie d'une autre négativement désagréable, ou positivement désagréable encore.

L'état de santé et de bien-être physique exige un degré de stimulation médiocre, sans quoi il y a faiblesse ou surexcitation. L'état des muscles est analogue à celui des nerfs, et forme avec eux une espèce d'équilibre; l'énergie ou la mollesse des mouvements trahit la vivacité ou l'hébétude de la sensibilité; seulement, des sensations trop fréquentes, trop rapides et trop vives, nuisent à la persistance et à la vigueur des mouvements. L'équilibre dont nous venons de parler s'entend surtout de l'état sain. Il faut remarquer cependant qu'il est des maladies où la force musculaire est momentanément bien supérieure à celle de l'état de santé. L'excès des jouissances, surtout de celles de l'amour, affaiblit moins, suivant Cabanis, par les pertes qu'il occasione, que par l'ébranlement nerveux qu'il excite. L'excès du travail intellectuel épuise peut-être plus le système nerveux que le travail corporel. Suivant Boerhaave, le mathématicien qui se fatigue une heure ou deux à la solution d'un problème, en sera certainement plus fatigué que s'il était appliqué toute une journée à un travail mécanique.

Tous les organes ne sont pas susceptibles d'être excités de la même manière par les mêmes agents.

Il en est de même encore des différents tissus ou systèmes. Cependant il ne faudrait pas conclure que ce qui affecte les nerfs dans un organe ne les affectera pas du tout, ou les affectera tout différemment dans un autre : c'est en quoi péchait un peu l'ancienne médecine, qui avait des remèdes différents pour tous les organes, pour toutes les maladies de ces organes.

Le centre d'action des remèdes généraux est l'estomac. Ils exercent de là leur influence d'une manière plus spéciale, les uns sur une partie du corps, les autres sur une autre. Il en est de même de la plupart des substances énergiques qu'on introduit dans l'économie animale : ainsi, certains miasmes détruisent la sensibilité du système cérébral; d'autres s'attaquent directement à la force musculaire. La morsure du serpent à sonnette engendre un état de dissolution putride générale; celle du naïa produit des convulsions et une espèce de gangrène sèche dans la partie lésée; celle de l'aspic ou vipère d'Egypte occasione un sommeil profond. Les affections idiopathiques d'un organe peuvent être suivies d'autres affections sympathiques, ou simplement consécutives, dans d'autres organes, suivant certaines lois que l'expérience seule fait connaître.

V.

DU PLAISIR ET DE LA DOULEUR PHYSIQUES.

Le plaisir et la douleur sont les deux déterminations extrêmes de la sensation; l'indifférence tient le milieu entre elles. L'un et l'autre se rapportent *au besoin,* suivant qu'il est ou n'est pas contenté. Le besoin est le signe d'une capacité qui n'est point satisfaite, ou d'une faculté qui ne remplit point sa destination.

Ce qui détermine le plaisir est ce qui le distingue d'un autre, ce qui lui donne sa *qualité* particulière. Son degré de vivacité forme son *intensité.*

Le plaisir est souvent voisin de l'indifférence, ou même de la douleur; il suffit pour cela d'une certaine durée ou d'une augmentation d'intensité. La douleur se change moins facilement en plaisir, mais elle peut au moins s'affaiblir par la durée.

Le plaisir a sa raison dans la douleur, puisqu'il est la satisfaction d'un besoin, et que tout besoin est privation, douleur. Une vie sans peine serait donc aussi une vie sans jouissance; il n'y aurait pas même de raison pour que nous fussions actifs alors, et cependant l'activité c'est la vie. La douleur, ou du moins la peine, serait-elle donc la condition de la vie?

De même que nous pouvons restreindre ou étendre jusqu'à un certain point le nombre et l'intensité de nos besoins, de même nous pouvons étendre ou restreindre le nombre et l'intensité de nos peines et de nos jouissances.

On ne sait point comment se comportent les nerfs dans la douleur et dans le plaisir, mais on a fait des hypothèses sur leur contraction et leur dilatation. Ce qui a fait croire qu'il en est ainsi, c'est que le tissu érectile se modifie de la sorte dans les sensations des organes dont il fait partie.

La douleur a un champ plus vaste que le plaisir, puisque certaines parties du corps, insensibles dans l'état de santé, deviennent sensibles dans l'état de maladie.

La sensibilité, par rapport à l'organisation, est comparable à une quantité déterminée de liquide dans un vase : si elle prend son cours vers un point, elle abandonne d'autant tous les autres. C'est ce qui est très-sensible dans les affections violentes, mais surtout dans les extases. C'est sur ce phénomène qu'est fondée la thérapeutique par *dérivation*.

§ II.

De l'Entendement.

I.

DE L'ENTENDEMENT EN GÉNÉRAL.

Nous comprenons sous le nom d'*entendement* les différentes opérations de l'esprit sur les intuitions. Elles servent à les *abstraire*, à les *rappeler* isolément ou par séries (association), à les *combiner* diversement, à les *comparer*, à les *juger*, à les *généraliser*, à les *induire* (induction et analogie), et à les *déduire*. La déduction et le jugement sont aussi communs aux conceptions.

Toutes ces opérations se rapportent, comme on voit, aux trois modes logiques de la connaissance, l'idée, le jugement, et le raisonnement. Elles sont naturelles, et s'accomplissent par conséquent, ou spontanément, ou avec réflexion. D'où nous concluons que la *spontanéité* et la *réflexion* ne sont pas des opérations spéciales, mais seulement des manières différentes de concevoir l'activité intellectuelle par rapport à la *conscience*, et par suite à la *volonté*. Nous parlerons plus tard de l'une et de l'autre. L'*attention* n'est pas non plus une opération particulière, mais simplement l'inverse de l'abstraction, entendue dans un certain sens. Elle peut être aussi un caractère de toutes les autres opérations. La *distraction* est l'opposé contradictoire de l'attention.

Quant à la *synthèse* et à l'*analyse*, ce n'est qu'un double point de vue logique de tout jugement. Nous disons que c'est un point de vue logique, parce qu'en effet on n'y considère que le rapport des idées entre elles. La *définition*, la *division* et la *classification* appartiennent également à la logique. Il en est de même de la *croyance* ou adhésion plus ou moins grande de l'esprit à un jugement (*foi, opinion, conjecture, certitude, doute, probabilité et vraisemblance*).

Nous ne traiterons donc ici que de l'*abstraction*, de la *mémoire*, de l'*association des idées*, de l'*imagination*, de la *comparaison* et du *jugement*, de la *généralisation*, de l'*induction* et de l'*analogie*, et enfin de la *déduction*.

Ces différentes opérations ou fonctions intellec-

tuelles s'accomplissent, suivant toute apparence, à l'aide d'un organe. Mais on s'est sans doute exagéré ici l'influence du corps sur le principe pensant. Quoi qu'il en soit, les principales raisons qui ont porté à reconnaître cette influence, sont :

1° La lassitude corporelle à la suite des travaux intellectuels;

2° La diversité des talents et des sentiments suivant les personnes, bien qu'une ame humaine soit identique à une autre. — (Ce qui n'est cependant pas sûr);

3° La prépondérance de certaines facultés et de certains goûts sur d'autres dans le même individu.—(La chose serait possible encore sans l'influence physique; cette condition ne fait du moins que reculer la difficulté);

4° La multiplicité même de ces facultés dans une même ame.—(Même observation que tout-à-l'heure, 3°);

5° L'influence des choses physiques extérieures sur notre esprit et notre humeur. — (C'est démontrer l'influence physique par elle-même, si l'on admet l'intervention du corps, comme c'est nécessaire);

6° La différence des sexes, des âges, des tempéraments, de l'état de santé ou de maladie, etc.;

7° Certaines maladies mentales, qui s'expliquent mieux par les désordres physiques que sans eux;

8° Les différences constantes de caractères animiques dans les différentes espèces d'animaux. — (Elles pourraient s'expliquer par les différences intrinsèques des ames).

L'organe qui joue ici le rôle principal, qu'il agisse directement ou par suite de la stimulation d'autres organes, est l'encéphale. Ce qui le prouve, dit-on, c'est :

1° Que le sentiment de l'effort ou de la fatigue dans un travail intellectuel se fait sentir dans la tête.—(La tête n'est pas le seul organe qui souffre d'une application trop prolongée);

2° Que les lésions et la compression du cerveau ont toujours une influence sur l'exercice des facultés.—(Les hommes de l'art ne sont pas d'accord là-dessus. V. Cab., t. 3, p. 188, et autres);

3° Que la force intellectuelle est en raison directe de la quantité et de la qualité de cet organe.—(La quantité paraît moins nécessaire que la qualité : il ne s'agit pas ici de mécanique; la pensée n'est pas comparable à une masse qu'il s'agisse de mettre en mouvement);

4° Que la pensée se développe et se fortifie dans la même mesure et pendant le même temps que le cerveau; qu'elle décline également avec lui.—(Ne pourrait-il pas y avoir coïncidence dans ces phases sans influence, quoique le contraire soit plus vraisemblable?);

5° Que l'intelligence augmente dans l'échelle animale, suivant le volume du cerveau.—(Qu'entend-on par volume? Est-ce volume absolu ou comparé au reste du corps, ou au reste du système nerveux? De quelque manière qu'on envisage la question, elle ne paraît pas être sans exception. V. Adelon, *Physiologie*).

Quant aux modes d'action, Gall a pensé que

l'encéphale est un organe complexe dont chaque partie correspond à une fonction intellectuelle particulière. Il fonde cette opinion :

1° Sur la diversité psychique des animaux, et sur la correspondance de certains caractères animiques avec certains caractères physiques.—(Cela n'est pas démonstratif, puisque le fait serait encore possible dans l'hypothèse de la seule diversité des aptitudes de l'ame);

2° Sur la multiplicité même des facultés intellectuelles.—(Pas démonstratif, et par la même raison que ci-dessus. D'ailleurs, la difficulté n'est que reculée : il faut bien qu'enfin l'ame soit capable de correspondre à ces différentes conditions organiques, à moins qu'on ne se jette dans le matérialisme; mais la théorie n'y serait pas plus à l'aise);

3° Sur la variation de ces facultés, suivant les races, les variétés, les sexes, dans la même espèce.—(Même observation que plus haut);

4° Sur la différence dans l'époque de l'apparition et de la disparition ou de la mort de ces facultés, et dans leur énergie respective, le tout comparé à l'époque du développement de certaines parties de l'encéphale.—(Il peut y avoir seulement coïncidence; mais lors même qu'il y aurait influence, on ne démontre pas de quel côté part l'initiative. Cette remarque est importante, et peut s'appliquer à plusieurs autres cas);

5° Sur ce que le changement d'action produit le délassement.—(Il n'est pas impossible de l'ex-

pliquer dans l'hypothèse contraire.— Et puis, difficulté reculée. V. 2°);

6° Sur le caractère partiel de quelques folies, idioties, et de toutes les manies.—(Difficulté reculée; possibilité d'expliquer aussi le fait dans l'hypothèse contraire);

7° Sur les altérations partielles des facultés par suite de certaines plaies du cerveau.—(Ce cas est plus frappant, sans être cependant décisif; mais il faudrait s'assurer, par des observations bien faites et nombreuses, de la loi de ce phénomène. Encore cela ne prouverait-il qu'une plus grande intervention d'une certaine partie du cerveau dans une opération intellectuelle déterminée, mais non pas que la masse du cerveau n'intervient pas);

8° Sur ce qu'enfin les autres systèmes nerveux ont plusieurs centres divers.—(Raison équivoque, et d'un faible poids en tout cas.)

Du reste, Gall et tous les phrénologistes conviennent que, pour déterminer le nombre et la nature des fonctions de ces parties du cerveau, il faut commencer par l'observation animique, ou du moins qu'elle doit être menée de front avec l'observation physique de l'encéphale. Ils paraissent de plus s'accorder en ce point, que les différents organes du cerveau ne correspondent pas à des facultés abstraites, mais bien aux facultés appliquées à tel ou tel ordre de phénomènes ou d'idées.

Il y aurait beaucoup d'observations à faire sur tout cela; mais, comme nous examinerons cette question d'une manière spéciale dans le volume

suivant, nous y renvoyons. Seulement, nous remarquerons :

1° Qu'un grand nombre des raisons précédentes à l'appui des trois opinions principales que nous venons de faire connaître, ne sont rien moins que démonstratives;

2° Que les instincts ont été trop multipliés, qu'ils convergent tous vers deux fins seulement; que si l'on veut les distinguer en partant de leur objet immédiat, et non de la fin dernière à laquelle ils tendent, il aurait, au contraire, fallu en augmenter le nombre;

3° Les sentiments animaux ne sont que des conséquences de l'instinct. Quant aux sentiments moraux, les phrénologistes ne les distinguent pas des idées qui leur correspondent, et confondent ainsi deux ordres de phénomènes très-distincts quoique consécutifs;

4° Que le nombre des facultés a été déterminé arbitrairement ou sans méthode; qu'elles ont été également trop ou trop peu multipliées : trop, d'abord, si l'on ne fait pas attention à leurs objets, ou qu'on les considère abstraitement; trop peu, au contraire, si on les considère par rapport à ces objets. Il est nécessaire alors de sortir d'une demi-abstraction, et de descendre à une application réelle, positive et dernière des facultés;

5° Puisqu'un des principes des phrénologistes est que les organes des facultés qui se prêtent un mutuel secours, ou qui ont de l'analogie entre elles, sont en général placés les uns près des autres, nous craignons que la distinction qu'ils ont faite

des compartiments du cerveau ne s'écarte quelquefois de ce principe.

Mais un fait qui semble encore porter une grande atteinte au système, c'est que, suivant le docteur Lélut, le crâne des idiots n'a pas constamment une périphérie moindre que celui des hommes intelligents, il y a de nombreuses exceptions. Une règle plus positive que celle-là, dit le même auteur, c'est que les imbécilles ou les idiots ont la partie frontale, cette partie qui est supposée devoir être le siége des facultés les plus éminentes, plus grande de trois ou quatre millièmes que chez les hommes supérieurs; il y a bien plus encore, c'est que la différence qui sépare les idiots les plus inférieurs des êtres médiocrement intelligents, est de douze à quinze millièmes en faveur des premiers. Or, les idiots ayant, terme moyen, une stature plus petite de 58 millimètres que celle des hommes d'une intelligence ordinaire, le développement du crâne des idiots est en réalité plus grand de quatorze à quinze millièmes que celui des sujets médiocrement organisés. Quant au développement de la partie frontale des idiots, la différence est en leur faveur de 17 à 18 millièmes. (V. *Rev. fr. et étr.*, t. 3, p. 352.)

Nous ne savons pas si ces observations méritent une parfaite confiance; mais si elles sont bien faites, il en résulte une conséquence que nous étions déjà fort porté à reconnaître pour vraie, savoir, qu'il y a de grosses têtes qui ne sont pas excellentes, et de petites qui sont fort bonnes.

Quoi qu'il en soit, la phrénologie est logique-

ment possible; c'est-à-dire qu'on ne voit pas que sa thèse fondamentale implique contradiction. Mais cette possibilité logique, qui est purement négative, n'entraîne pas la possibilité *physique :* celle-ci ne peut être admise que par suite de la réalité. Or, cette réalité ne peut être connue à son tour qu'à la condition que la science elle-même soit faite ou en voie de se faire : autant donc de faits bien constatés, autant de progrès dans la science elle-même.

Nous ne croyons donc la phrénologie possible qu'autant,

1° Que l'on aurait constaté, par de nombreuses observations, que tels sujets, qui avaient telles facultés, les ont constamment perdues par suite de certaines lésions organiques du cerveau, surtout si ces lésions physiques attaquaient les deux parties correspondantes du même organe;

2° Que des observations analogues nombreuses et bien faites s'étendraient à toutes les facultés;

3° Qu'elles seraient confirmées par des observations semblables pour les facultés auxiliaires ou antagonistes. Il faudrait voir, lorsqu'une faculté succombe, quelle influence bonne ou mauvaise en reçoivent celles qui restent. Mais pour guider l'observation dans une pareille matière, il faudrait connaître parfaitement le rapport animique des facultés entre elles, ce en quoi les phrénologistes paraissent peu avancés;

4° Il serait essentiel de s'assurer si les différentes parties du cerveau ne peuvent point tenir indistinctement lieu les unes des autres, si les mêmes

lésions physiques amènent toujours les mêmes lésions intellectuelles, sauf la différence en degrés;

5° L'observation sur le vivant pourrait aussi être mise à profit; mais il faut qu'elle ne se fasse que sur des sujets exceptionnels sous le rapport physique et animique : autrement, on risque trop de voir et de trouver ce qu'on désire trouver et voir. — Elle devrait aussi être faite à rebours ou à contre-épreuve.

La cranioscopie ne doit venir en général qu'après la phrénologie; elle doit s'attacher à l'étude des particularités très-sensibles que présente l'organisation extérieure sous les rapports positif et négatif, et faire des observations analogues sur l'intelligence. On peut même s'aider d'expériences sur les animaux pour certaines facultés;

6° Mais, pour que toutes ces observations se fissent d'une manière régulière, il faudrait se guider d'après une table bien faite des facultés de l'ame, connaître leurs divisions et subdivisions, leurs rapports de concomitance et d'auxiliarité ou d'opposition : car le moyen d'examiner des facultés qu'on ne connaît pas? Or il n'y a qu'un médecin philosophe qui puisse satisfaire à ces nombreuses et délicates conditions;

7° Il devrait s'informer aussi de toutes les circonstances importantes au milieu desquelles le sujet a vécu, de l'influence qu'elles ont dû exercer sur son développement;

8° De cette manière, on arriverait, avec le temps, à faire voir :

a) Ou que l'exercice de telle faculté dépend essentiellement, sinon exclusivement, de telle partie de l'organe encéphalique;

b) Ou qu'il dépend indifféremment de plusieurs parties, dont l'une peut remplacer l'autre dans l'état ordinaire (soit qu'elle fonctionne ou ne fonctionne pas toujours avec elle, auquel cas il y aurait vicariat des parties entre elles), et que ce vicariat existe ou n'existe pas pour toutes les facultés;

c) Ou qu'il dépend du tout;

d) Ou qu'il ne dépend essentiellement ni des parties, ni du tout (Ahrens, Psych., t. I, p. 348);

e) Ou qu'il y a des facultés qui sont dans quelqu'un des cas précédents, et d'autres qui n'y sont pas.

D'où il suit qu'il s'agit de faire voir, 1° si le cerveau fonctionne dans l'exercice des facultés intellectuelles, ou s'il ne fonctionne pas; 2° et dans le premier cas, comment il fonctionne; si une partie seule fonctionne pour toutes les facultés et dans tous les états, ou si elle ne fonctionne que pour une seule ou pour quelques-unes; si plusieurs parties coopèrent d'une manière secondaire à l'exercice direct et principal soit d'une seule, soit de plusieurs, soit de toutes les autres; si *toutes* les parties interviennent auxiliairement et réciproquement dans l'exercice soit d'une seule, soit de plusieurs, soit de toutes.

Quand on aura fait ce travail, la phrénologie sera faite, ou bien elle sera démontrée sans fondement. Il n'entre pas dans notre objet de faire

ici la statistique des travaux phrénologiques, ni d'apprécier la force des raisons pour ou contre la phrénologie; nous le ferons ailleurs. Nous nous bornerons à faire remarquer ici que M. Flourens a démontré, suivant G. Cuvier (Leçons, t. 3, p. 322, note) : « 1° Que le cervelet est l'organe régulateur des mouvements de locomotion, et non point le siége de l'amour physique, comme Gall l'a prétendu, puisque l'animal auquel on a enlevé le cervelet n'en manifeste pas moins, lorsqu'il est guéri, l'amour physique; 2° que les diverses facultés de l'homme ont pour siége les hémisphères cérébraux, et non pas toutes les parties de l'encéphale, comme Gall l'a soutenu, puisque l'ablation des hémisphères cérébraux fait seule disparaître le jugement, la mémoire et la volonté. Ces deux découvertes renversent la plus grande partie du trop fameux système de Gall. »

Du reste, il ne faut pas confondre l'imperfection de ce système avec sa fausseté : toutes les classifications qu'on a faites jusqu'ici seraient fausses, qu'il ne s'ensuivrait point que l'idée mère de la phrénologie fût fausse.

Si jamais la phrénologie se réalise, le *spiritualisme* et le *libre arbitre* n'ont rien à redouter, 1° parce que les choses seront toujours ce qu'elles sont; seulement nous connaîtrons un peu mieux les rapports du physique et du moral; 2° parce que dans le système de la pluralité des organes encéphaliques, plus encore que dans celui de leur unité collective, un centre de passion et d'action

devient nécessaire pour expliquer les phénomènes de la pensée.

D'un autre côté, les instincts, les penchants, les inclinations, ne seront pas différents de ce qu'ils sont maintenant, et n'auront pas plus d'empire sur la volonté; seulement leur cause occasionelle sera reconnue organique plutôt que psychique. Et comme l'énergie initiale du moi, la volonté, ne manque à personne, la protubérance qui correspond à cette faculté étant comme un balancier dont cette faculté se sert pour maintenir l'équilibre entre les autres, en exerçant de préférence celles qui sont faibles; la phrénologie, loin de prêter à des conclusions fatalistes, donne un moyen d'exercer plus utilement sa liberté au profit de la morale ou du perfectionnement de soi-même et du bien-être des autres. Les tendances bonnes ou mauvaises, se trahissant physiquement, seront beaucoup plus faciles à reconnaître, et l'on saura bien plus tôt ce qu'il convient de faire, et que faire réellement pour rendre aux facultés leur équilibre, afin d'assurer à l'intelligence son développement plus égal, et à la liberté une indépendance plus entière. La phrénologie ne prête donc au matérialisme et au fatalisme qu'en apparence; une logique saine et sévère n'en tirera ni l'une ni l'autre de ces doctrines. Mais cette apparence a son danger.

OBSERVATIONS.

1° Gall admet plusieurs degrés dans le développement des facultés; ce qui explique pourquoi l'on ne trouve pas dans sa nomenclature quel-

ques-unes de celles qui pourraient d'ailleurs y figurer.

C'est ainsi qu'il fait du *sentiment*, de la *mémoire*, du *jugement*, de l'*imagination* ou du *génie*, quatre degrés successifs d'intensité correspondant à chaque faculté intellectuelle.

Il regarde de même l'*inclination*, la *velléité*, la *volonté*, le *désir*, l'*impulsion*, le *penchant*, la *passion*, le *délire*, comme autant de degrés appartenant tous à chaque espèce d'appétit. (V. Demangeon, op. cit., p. 147-160.)

Même chose pour l'*instinct*, l'*entendement*, la *liberté* et la *conscience* : tous ces termes n'expriment que des modifications de la spontanéité et de l'excitation communes à tous les organes. (Op. cit., p. 343-351.)

Nous n'examinerons pas ici jusqu'à quel point cette double théorie, surtout en ce qui regarde les facultés intellectuelles, est vraie.

2° Les conditions organiques de plusieurs opérations spéciales de l'entendement, telles que l'attention, l'abstraction, ne sont pas signalées dans Gall, par la raison sans doute qu'il considère chaque organe comme fonctionnant aussi dans le travail de l'entendement sur le produit particulier de cet organe.

Après avoir vu quelles sont ou peuvent être les conditions organiques des facultés intellectuelles, nous allons les étudier séparément.

II.

ORDRE DANS LEQUEL NOUS ÉTUDIERONS LES FACULTÉS INTELLECTUELLES.

L'ordre à suivre dans l'étude de ces facultés est d'autant moins rigoureux, que nous avons tous quelque idée de chacune d'elles, qu'elles sont pour ainsi dire sur le même plan, et qu'un grand nombre se supposent mutuellement.

Mais, comme toutes ces opérations ne sont que l'activité intellectuelle, spontanée ou volontaire, envisagée diversement, activité qu'on appelle ordinairement du nom d'*attention* (bien que l'attention soit plutôt l'activité intellectuelle volontaire), nous dirons d'abord un mot de l'attention. Nous parlerons ensuite de l'abstraction; et, comme elle tient étroitement à la généralisation, dont elle n'est que l'un des antécédents avec la comparaison, nous traiterons donc de suite de ces trois opérations, de l'*abstraction*, de la *comparaison*, et de la *généralisation*. Enfin, comme la *mémoire*, l'*association des idées*, l'*imagination*, fournissent au *jugement* les matériaux élaborés par ce premier ordre de facultés, et que le jugement n'est à son tour que l'élément de l'*analogie*, de l'*induction* et de la *déduction*, nous ne parlerons qu'en dernier lieu de ces quatre fonctions intellectuelles.

Les opérations de l'entendement se divisent donc assez naturellement en trois classes, suivant qu'elles ont pour but : 1° de polir les matériaux des connaissances; 2° de les rappeler, de les associer, et de les combiner; 3° enfin, d'en déterminer les

rapports avec conscience et à l'aide du jugement, d'anticiper l'expérience par les raisonnements inductifs ou analogiques, ou bien enfin d'en appliquer les lois à des individualités réelles ou collectives par déduction.

III.

DE L'ATTENTION, DE L'ABSTRACTION, DE LA COMPARAISON, ET DE LA GÉNÉRALISATION.

1°

ATTENTION.

L'attention est une opération intellectuelle qui n'est pas susceptible de définition : on peut seulement en donner des exemples.

Tous les hommes ne possèdent pas au même degré la faculté de donner leur attention : les uns peuvent la donner à un plus grand nombre de choses à la fois (*étendue*); les autres peuvent la donner plus long-temps (*durée*), ce qui n'est pas ordinaire dans les enfants, dans les femmes, et chez les personnes sanguines. Chez d'autres elle est plus difficilement provoquée, mais elle est aussi plus difficilement détournée, et pénètre peut-être plus avant (*ténacité* et *force*). L'attention est de plus donnée avec régularité (*méthode*) ou sans ordre, suivant qu'on la dirige ou non d'après certains points de vue bien choisis et logiquement enchaînés. Les savants et les artistes la donnent de la première manière, le peuple de la seconde.

Ceux, au contraire, dont l'attention est facile à provoquer, sont aussi ceux qui sont le plus faci-

lement distraits, qui sont le moins capables de donner une attention soutenue et profonde.

Une chose remarquable, c'est qu'on appelle *distraits* les hommes qui le sont le moins, c'est-à-dire ceux qui se laissent absorber dans la réflexion. Ces hommes ne sont donc distraits comme on l'entend, que parce qu'ils sont très-attentifs, que parce qu'ils sont réellement moins sujets à la distraction que les autres. Le langage ordinaire, ou le sens commun qui le représente, a-t-il donc tort? Non; chacun pense comme nous, ou plutôt nous pensons comme chacun : car quand on dit d'un homme qu'il est distrait, qu'il n'aperçoit rien de ce qui l'environne, qu'il n'a aucune idée de ce qui se fait autour de lui, c'est qu'on suppose qu'il devrait avoir l'esprit à cela comme tout le monde, que par conséquent il a été *distrait;* tandis que pour lui l'intérêt est tout différent : voulant donner son attention à quelque idée préférablement à tout ce qui l'environne, il serait réellement *distrait* s'il donnait alors son attention à ce qui se passe autour de lui. — Mais il est une autre sorte de distraction, la distraction vulgaire, qui consiste à passer incessamment d'une idée à une autre (*distractio*), sans pouvoir se fixer à aucune. Celui qui est ainsi distrait n'a pas d'empire sur son activité intellectuelle; elle voltige au gré de la liaison fortuite des idées, sans pouvoir se concentrer sur aucune : c'est une véritable faiblesse d'esprit; et comme le vulgaire ne connaît pas d'autre distraction, il confond souvent la première avec celle-ci, et cela d'autant plus aisément qu'il

s'imagine que tout ce qui occupe les esprits frivoles doit nécessairement occuper tout le monde. De là un préjugé des ignorants et des esprits légers contre les hommes méditatifs et profonds. On sent, en effet, combien il est facile de se tromper sur la puissance d'attention d'un individu, et de le prendre pour un idiot, un hébété, une statue ambulante quand, au contraire, il est puissant d'intelligence.

L'aptitude à contempler les idées, malgré les impressions des objets extérieurs, n'est sans doute pas la même chez tous les hommes, mais elle dépend aussi beaucoup des habitudes intellectuelles. Il est des esprits qui ne savent point penser aux idées pures, surtout en face des choses extérieures, qui ont sur eux la plus grande puissance. De là, pour ces sortes d'intelligences, le besoin de la solitude la plus profonde afin de pouvoir se recueillir, penser et écrire avec quelque suite. Il y a d'autres esprits qui ne peuvent penser aux idées pures que par le moyen des perceptions, et qui les y considèrent facilement. Ces trois classes d'esprits sont les philosophes et les mathématiciens, les physiciens, et les poètes.

Il est rare que les qualités qui constituent une attention parfaite se trouvent réunies, puisqu'elles sont opposées entre elles. Ainsi, plus une attention a d'étendue, moins elle peut avoir de durée et de profondeur, et réciproquement.

L'attention varie suivant les âges : elle est plus débile dans l'enfant et le vieillard que dans l'âge mûr. Elle manque de force chez tous deux ; mais

elle est de plus distraite par la riche et vive imagination de l'enfant. L'homme qui n'a reçu aucune éducation est à cet égard à peu près dans le même état que l'enfant. Il faut donc se garder, dans les exemples qu'on donne à l'enfance pour lui expliquer quelque chose, de les rendre trop frappants, parce qu'autrement l'attention serait distraite de l'objet principal.

Les défauts de l'attention, contraires aux qualités précédentes, sont l'étroitesse, la fugacité, la faiblesse, la superficialité et le désordre.

L'attention est très-susceptible de se fortifier par l'exercice.

Observations. 1° L'étendue de l'attention ne peut signifier que la rapidité avec laquelle nous passons d'une idée à une autre, puisque, à la rigueur, nous ne pouvons pas donner notre attention à plusieurs choses à la fois.

2° Ce fait de ne pouvoir donner son attention à plusieurs choses en même temps, prouve indirectement que Kant a eu raison de définir le jugement : « l'unité de conscience de plusieurs con» naissances. »

3° L'attention donnée aux sensations, aux connaissances, a pour effet de les rendre plus vives et plus distinctes. Elle rend les autres opérations intellectuelles plus sûres. Elle est l'ame de la *méditation.* Mais si elle est trop constamment appliquée à une série d'idées, elle peut engendrer la fausseté du jugement par suite de l'esprit d'exclusion; la folie, et surtout la manie; le mysticisme, si elle s'applique à des idées religieuses; un scrupule sans

raison, si à des idées morales; l'hypochondrie, si à son état de santé; l'indécision, si au respect humain, au qu'en-dira-t-on, etc.

4° L'attention a aussi son influence directe ou indirecte (par l'imagination) sur le corps. Elle stimule les organes, produit la fatigue dans le cerveau, et, suivant quelques médecins, l'épilepsie, l'apoplexie (Tissot, *Traité des Nerfs*), et même le vomissement, la colique, l'inflammation d'un bras ou de quelque autre partie du corps, des convulsions, l'évanouissement, la peste, l'hydrophobie (Hippocrate, Cabanis, Bordeux, Pecklin, Pinel, Sauvages, Haguenot). Mais l'attention sert aussi quelquefois à la guérison de certaines maladies, en opérant une forte et subite révolution, en détournant l'esprit d'une idée fixe : c'est ce qui a lieu surtout dans les maladies d'imagination et dans les maladies nerveuses (Filles de Milet; Enfants épileptiques guéris par Boerhaave, Whytt, etc. V. Lalebasque, *Principii della Genealog. del Pensiero*, t. I, p. 118-121). Si l'on ne peut pas guérir ainsi toutes les maladies, on peut du moins en diminuer la douleur et en rendre même la guérison plus facile par la distraction.

5° La distraction est de deux sortes, négative ou positive : la première est un défaut d'attention; la seconde, une attention opposée à une autre quant à l'objet. La distraction s'entend aussi de la facilité avec laquelle l'attention change souvent d'objet; elle s'appelle alors plus particulièrement *légèreté*.

6° L'attention peut être considérée comme un

mouvement de l'ame hors d'elle-même; c'est la manifestation de la vie intellectuelle. Elle est de tous les instants dans l'homme sain d'esprit, à l'état de veille; son défaut serait l'hébétude. Mais si l'attention est de tous les moments, elle ne s'exerce pas toujours volontairement; souvent, au contraire, elle est spontanée; elle peut commencer par être volontaire, et devenir ensuite spontanée, ou réciproquement.

7° Les efforts qu'on a faits pour expliquer physiquement l'attention ne sont et ne peuvent être que de vaines hypothèses. (V. Boerhaave, Vanswiéten, Bonnet, Cabanis, etc.; Lalebasque, op. c., p. 126-139).

2°

ABSTRACTION.

On entend par abstraction :

1° La faculté d'abstraire;

2° L'action même d'abstraire, de considérer une chose indépendamment d'une autre, à laquelle pourtant elle se rattache naturellement (*abstrahere ex aliquo*) : c'est ici l'action de séparer par la pensée deux choses qui, dans la nature, sont inséparables, par exemple, la longueur de la largeur, la profondeur de la solidité;

3° Le résultat de l'abstraction (*abstractum*);

4° Le contraire d'une idée qui correspond à une réalité objective; c'est dans ce sens qu'on dit quelquefois en mauvaise part : *C'est une abstraction;*

5° Enfin, le contraire de donner son attention

à une chose; c'est dans ce sens qu'on dit : Faire abstraction d'une chose (*abstrahere ab aliquo*). Mais pour que cette locution soit juste, il faut que ce dont on fait abstraction ait une liaison étroite avec ce que l'on considère, quel que soit ce dont on l'abstrait : car autrement on n'en ferait pas abstraction, seulement on n'y penserait pas. On ne dirait pas, par exemple, que l'on fait abstraction de la lune dans l'examen microscopique d'un ciron.

L'abstraction, considérée dans son objet, n'est que le terme de l'attention, son résultat nécessaire : car nulle attention possible à une chose sans détourner l'esprit de ce qui s'y rattache étroitement. Mais lorsque l'attention n'est qu'un résultat secondaire, qu'elle n'est qu'un moyen pour détourner sa pensée de quelque chose, pour en faire abstraction, alors l'abstraction devient une opération positive, qui exige souvent beaucoup de force d'esprit, de fermeté, de volonté et de caractère; rien n'est souvent plus difficile, en effet, que de se soustraire à l'obsession de certaines idées.

Une même idée complexe peut être susceptible d'un nombre plus ou moins grand d'abstractions, suivant le nombre des idées élémentaires qui entrent dans sa composition. L'abstraction et la concrétion ne sont donc souvent que relatives. Il n'y a que les intuitions rapportées à leurs sujets, ou les sujets conçus avec toutes leurs déterminations intuitives, qui soient des connaissances complètement concrètes.

L'abstraction est ou spontanée, ou volontaire.

Observations. 1° C'est mal à propos que des au-

teurs ont confondu l'abstraction avec la généralisation, bien qu'elle en soit une condition. Une intuition peut être abstraite, et n'être pas encore une idée (générale).

2° L'abstraction peut être plus ou moins profonde : telles sont les abstractions successives, 1° de *corps* en général, 2° de *solide*, 3° de *solidité*; — 1° de table, 2° de frêne, 3° de bois, 4° de corps, 5° de matière, 6° de résistance, 7° d'étendue; — 1° d'individu humain pris indéterminément, 2° d'homme, 3° d'humain, 4° d'humanité, 5° d'humanitaire.

Tous nos vocabulaires de la langue usuelle sont remplis d'abstractions, parce qu'ils n'indiquent que des idées (générales).

3° Il faut distinguer les locutions : *faire abstraction de quelque chose, abstraire quelque chose, abstraire de quelque chose.* — Ces deux dernières expressions indiquent deux points de vue corrélatifs de la même opération. Il faut observer cependant que les qualités rationnelles secondes ou de rapport, par exemple celles qui concernent l'usage d'un objet, ne s'abstraient pas de ce à quoi elles s'appliquent, parce que l'essence d'un objet ne contient pas ses rapports, quoiqu'elle en soit le fondement ou la raison.

4° On ne peut pas dire avec Laromiguière, 1° que l'abstraction ne soit pas quelquefois difficile, ni 2° qu'elle ne soit que l'attention. La première de ces assertions n'est vraie que pour les intuitions, mais non pour les abstractions d'abstractions; la seconde n'est vraie dans aucun sens :

seulement, l'attention intervient quelquefois dans l'abstraction, mais elle n'est pas l'acte d'abstraction lui-même, acte qui n'est qu'une manière de concevoir l'activité intellectuelle relativement à deux idées données.

3°

COMPARAISON.

Comparer, c'est, comme le mot l'indique, rapprocher mentalement deux idées pour en saisir un rapport ou un autre : car la comparaison peut se faire sous plusieurs points de vue. La comparaison est l'antécédent obligé de tout jugement qui exige un peu d'examen. Mais aussi, dès que le jugement est porté, dès que la conception de rapport frappe l'esprit, la comparaison cesse.—Y a-t-il comparaison jusque dans les jugements les plus faciles, par exemple dans les jugements analytiques, tels que ceux-ci : Un triangle rectiligne est une figure terminée par trois lignes droites; L'homme est une intelligence qui se sert d'organes, etc.? Dans les jugements analytiques, l'attribut est, à la vérité, renfermé dans le sujet, mais l'esprit ne peut l'affirmer qu'après l'avoir aperçu, abstraction faite du sujet : en sorte que le jugement analytique lui-même devient une synthèse par l'affirmation, et suppose un rapprochement antérieur opéré par l'esprit. Or, ce rapprochement est-il autre chose qu'une comparaison rapide comme la pensée?—Et si l'on pénètre jusqu'à l'opération première, vraiment analytique, et qui précède le jugement dont nous venons de parler, y aura-t-il

aussi comparaison ? Avant de porter ce jugement, l'esprit n'aperçoit pas encore deux points de vue abstraits dans un objet, ou du moins ne les distingue pas. Mais tout-à-coup la diversité de l'objet en lui-même et de ses caractères ou attributs vient à le frapper; cette aperception première et soudaine de la diversité est-elle donc comparaison? Il nous semble que non, puisque auparavant il n'y avait qu'unité confuse de points de vue, et qu'il est nécessaire qu'il y ait dualité pour que la comparaison soit possible. Si donc on appelle jugement cette aperception soudaine et spontanée de la diversité, il y aura des jugements sans comparaison. Mais si l'on pense que dans ce cas le jugement n'est constitué qu'autant que l'esprit, frappé des deux points de vue, vient à réagir et à les poser distincts, sans en affirmer encore le rapport de convenance, mais simplement la diversité; alors, comme cette diversité n'a été posée telle que parce qu'elle a été opposée, et par conséquent rapprochée dans ses éléments, il est vrai de dire qu'il y a comparaison dans tout jugement, si rapide qu'il soit; car, suivant cette théorie, qui nous paraît assez vraisemblable, il n'y aurait pas moins de quatre opérations dans un jugement analytique : 1° vue passive et synthétique; 2° aperception passive encore de la diversité dans l'objet; 3° réaction sur cette diversité, et rapprochement de ses éléments pour les opposer et prononcer réflexivement cette diversité même; 4° retour à l'unité par la perception de l'identité substantielle entre le sujet et l'attribut. Je ne compte même ni l'adhésion de

l'esprit, ni l'affirmation mentale, ou la proposition pensée, ni, à plus forte raison, la proposition parlée.

On se demande maintenant si la comparaison est une faculté spéciale, ou si ce n'est qu'une détermination particulière d'une autre faculté. L'essence de la comparaison n'est ni dans l'attention donnée à deux idées, puisque cette attention pourrait avoir lieu sans qu'il y eût comparaison, ni dans la perception de l'idée de rapport qui la suit, mais bien dans le fait unique du rapprochement des idées avec intention de saisir un rapport. Sans doute qu'il faut donner son attention à ce que l'on veut comparer, à ce que l'on compare même; mais l'attention n'est pas plus pour cela le fait de comparaison, qu'elle n'est toute autre opération qui ne peut s'accomplir sans son ministère : car l'attention n'est pas autre chose que l'activité intellectuelle, spontanée ou volontaire, en tant que cette activité se porte sur une connaissance, une idée quelconque. Rapprocher deux idées n'est donc point uniquement y donner son attention; ou si c'est cela, c'est plus particulièrement autre chose encore. La comparaison est donc une opération complexe qui se compose : 1° accidentellement de l'attention et de la mémoire : car, en passant d'une idée à une autre pour les rapprocher, il est nécessaire que la première idée persiste dans l'esprit quand on s'occupe de la seconde, pour qu'il y ait ensuite unité de conscience entre ces deux idées; 2° essentiellement d'un rapprochement d'idées, et d'une intention d'appliquer entre ces deux

idées une conception de rapport déterminée ou indéterminée à l'avance. Or, l'intention rentre dans le domaine de la volonté : reste donc le seul fait du rapprochement comme essence de la comparaison. Or ce fait, entendu largement, présente en apparence quatre moments consécutifs : d'abord, celui d'avoir deux connaissances en même temps; celui d'avoir l'idée de les rapprocher; celui du fait même de leur rapprochement; enfin, le rapprochement consommé. Quant au premier fait, celui d'avoir deux idées en même temps, il suppose une capacité, et non une faculté; et cette capacité même n'est peut-être pas autre chose que celle de connaître, puisqu'on ne connaît qu'en distinguant, et qu'on ne distingue qu'entre ce qui se présente en même temps à l'esprit. Le fait d'avoir l'idée de rapprocher deux connaissances, tient à des rapprochements spontanés, antérieurs, et au souvenir de ces rapprochements, à la confiance instinctive que l'on a de pouvoir faire encore la même chose; mais il n'est point nécessaire à la comparaison, puisqu'il n'a pu faire partie des comparaisons primitives; il n'est donc qu'accessoire. Le fait du rapprochement dans le sens strict, c'est-à-dire l'essence de la comparaison, n'est rien en lui-même : il se résout nécessairement dans tout ce qui précède, et dans le rapprochement consommé, qui n'est que l'unité de la conscience actuelle de deux idées; ou, si l'on veut, la simultanéité de deux pensées, de deux idées, ce qui ne suppose autre chose qu'une capacité. La comparaison n'est donc point une faculté spéciale : elle

serait tout au plus une *fonction* particulière d'une faculté.

4°

GÉNÉRALISATION.

La généralisation est la faculté intellectuelle qui sert à donner à nos idées le caractère qui les rend susceptibles d'être appliquées à toutes les choses revêtues des qualités que ces idées semblent représenter dans notre esprit. Si nous prenons, par exemple, l'idée générale de *couleur bleue,* nous concevons que cette idée, comme son objet, s'applique à tous les corps qui peuvent la faire naître lorsqu'ils frappent nos regards. C'est précisément la conception de cette possibilité d'appliquer une idée à plusieurs autres idées, de la même manière qu'une même qualité physique se retrouve avec plusieurs autres dans les mêmes corps, ou dans des corps différents, qui en fait la généralité. La généralité des idées s'appelle aussi leur *forme;* le reste en est la *matière.*

Toute idée générale se compose donc de deux éléments intellectuels : l'un qui est la matière, le fond, l'essence même de l'idée, ce par quoi elle se distingue de toute autre idée; l'autre, la *forme.* La matière varie pour chaque idée, la forme est la même pour toutes. En effet, si la matière était la même pour toutes les idées, il n'y en aurait pas plusieurs, mais une seule; et, d'un autre côté, si la forme était diverse, on distinguerait plusieurs espèces de généralités dans les idées, et l'on ne pourrait pas dire de toutes indistinctement qu'elles

sont générales : la différence dans le degré de généralité n'est point une différence essentielle, mais seulement une différence de degrés, ce qui n'empêche par conséquent pas l'identité de la forme.

La forme ou la généralité des idées ne peut assurément pas rester dans notre esprit sans la matière : car il ne peut y avoir de généralité pure ou abstraite dans notre intelligence sans quelque idée qui soit générale; mais il n'est pas aussi évident au premier abord que la matière de l'idée ne puisse pas exister sans la forme de la généralité. La détermination parfaitement circonstanciée d'une idée est, en effet, une autre forme qu'elle prend dans l'*intuition*. L'intuition est une idée non générale, mais considérée comme l'expression intellectuelle d'une ou plusieurs qualités, telles qu'elles s'offrent à l'expérience. L'intuition d'une couleur bleue, c'est la vue même de cette couleur dans quelque corps déterminé occupant un endroit plutôt qu'un autre, étant de telle espèce, et tel individu de cette espèce, etc., etc. Cette couleur est aussi d'une intensité, d'une étendue visuelle déterminées, et ainsi de suite.

Si nous concevons cette couleur bleue que nous voyons comme étant une des qualités du corps déterminé qui nous la présente, notre intuition est *concrète;* si au contraire nous pensons à cette qualité seule sans songer au sujet qui la revêt, notre intuition est *abstraite*. Elle est abstraite encore, si elle se présente à notre esprit avec plus ou moins de netteté, plus ou moins circonstanciée, en l'ab-

sence même de la chose. Mais elle n'est point encore générale.

Pour qu'elle le devienne, il faut : 1° que l'esprit lui conçoive un rapport avec d'autres corps que celui qui l'a suscitée pour la première fois; 2° il faut par conséquent l'avoir observée dans plusieurs corps ; 3° il faut l'avoir reconnue commune à tous ces corps : car si elle n'avait été qu'observée tantôt ici, tantôt là, sans comparaison et sans les conceptions réciproques d'identité et de diversité appliquées l'une à la qualité, l'autre aux choses qui revêtent la qualité, il n'y aurait pas de généralisation possible. Avec ces trois conditions, l'idée a le caractère de générale. Mais elle sera plus générale encore si l'on conçoit la qualité qu'elle représente comme commune non-seulement aux corps dans lesquels on l'a trouvée, mais encore à beaucoup d'autres que l'on n'a pas vus. Le plus haut degré de généralité d'une idée est donc celui où elle est considérée en elle-même, sans aucune détermination des individus auxquels elle s'applique ou peut s'appliquer, mais avec la conception qu'elle peut s'appliquer à un nombre plus ou moins grand qu'on ne songe pas à déterminer.

Ce résultat de l'abstraction et de la généralisation serait d'autant plus difficile à tenir présent à l'esprit, à contempler, à se rappeler, à combiner avec d'autres idées, qu'il s'éloignerait davantage d'une intuition, et d'une intuition susceptible d'être imaginée. Le langage, le nom donné aux idées abstraites et générales, remédie à cet inconvénient. Un mot est par lui-même quelque chose de

sensible, et qui nous frappe beaucoup plus que ne le ferait l'idée qu'il exprime. Il est beaucoup plus facile à rappeler, et par conséquent à manier.

Du reste, s'il a été primitivement utile de voir plusieurs choses de même espèce, ou plusieurs qualités semblables dans différents individus, pour se former des idées générales, il n'en est pas de même maintenant : car, en voyant un objet dont nous ne connaissons pas de pareils, envisagé sous un certain point de vue, rien ne nous est plus facile que de lui en imaginer, et de rendre ainsi commune la qualité par laquelle il se distingue de tout ce que nous connaissons. Mais il est toujours d'autres points de vue par lesquels l'idée que nous en avons est générale.

Une idée générale peut l'être plus ou moins, suivant qu'elle convient à un plus ou moins grand nombre d'individus. Ce nombre est en raison directe des abstractions qu'on opère sur cette idée. Mais comme il vient un moment où l'idée est incomplexe et ne peut par conséquent plus supporter l'abstraction, il vient un moment aussi ou la généralité ne peut plus augmenter. La généralité d'une idée a donc une sphère déterminée absolument. Mais la restriction de cette sphère, qui devient de plus en plus stricte à proportion que l'idée devient elle-même plus concrète, plus déterminée par d'autres idées, a aussi sa limite dans l'espace et le temps. — C'est ainsi, d'une part, que l'idée générale de *couleur bleue* devient plus générale si elle perd sa détermination de *bleue*; il ne reste plus d'elle alors que l'idée de *couleur*. Si nous

faisons l'idée de couleur égale à celle de *perception visuelle,* et que nous retranchions la détermination de *visuelle,* il ne nous reste plus que celle de perception. Si nous traduisons l'idée de perception en celle d'*exercice de la capacité de percevoir,* et que nous retranchions cette dernière détermination, il ne nous restera plus que celle d'exercice d'une capacité quelconque, etc.

D'un autre côté, si à l'idée de *couleur bleue,* nous ajoutons la détermination de *ciel* en général, l'idée en devient plus concrète, et par conséquent moins générale. Si à cette idée *bleu de ciel* nous en ajoutons encore une autre, celle-ci : bleu de ciel *de ce corps*, elle devient moins générale encore. Elle serait enfin restreinte à son dernier terme, si le bleu d'une intensité déterminée n'était plus considéré qu'en un point du corps bleu. Je n'ignore pas pourtant qu'on pourrait partir de ce point, et le considérer ensuite dans des rapports sans nombre : ce qui mènerait la détermination, la concrétion de l'idée, à l'infini. Mais il faut remarquer qu'on changerait alors la série des idées: de sensibles ou empiriques qu'elles étaient, elles deviendraient rationnelles et mathématiques.

Il suffit de comprendre que les idées sont plus ou moins générales, suivant qu'elles sont employées d'une manière plus ou moins abstraite, suivant que leur compréhension est plus ou moins simple, que leurs éléments diminuent ou augmentent. Mais il faut bien faire attention qu'en abstrayant sur une idée comme en la concrétant, on lui enlève dans un cas une partie d'elle-même, et que, dans

l'autre, on lui ajoute quelque chose de nouveau. Dans les deux cas donc on la change jusqu'à un certain point, quoiqu'il y ait un fond qui reste toujours le même, qui est comme le noyau de l'idée, et qui lui vaut de conserver le même nom malgré les abstractions et les concrétions.

C'est avec les idées générales qu'on fait les idées de *genre* et d'*espèce*. Les idées de *genre* sont plus générales ou moins concrètes; les idées d'*espèce*, moins générales ou plus concrètes. Du reste, la même idée conçue par rapport à une idée de même famille plus générale, ou par rapport à une autre de même famille encore, mais moins générale, est tout à la fois idée d'espèce et idée de genre, suivant qu'on la considère par rapport à l'idée supérieure, ou par rapport à l'idée inférieure. C'est ainsi que l'idée d'*Asiatique* est espèce par rapport à l'idée d'homme, et genre par rapport à l'idée d'*Indien*. On voit par-là que la compréhension de l'espèce contient celle du genre, plus des déterminations qui ne sont pas dans ce genre. Quand donc on dit que le genre contient l'espèce, il faut l'entendre en ce sens, que l'idée de genre s'applique aux individus formant les espèces de ce genre, mais non pas que l'idée distinctive d'une espèce est aussi comprise dans l'idée de genre : autrement, il n'y aurait pas de genre, ou ce genre ne pourrait contenir deux espèces; ce qui répugne. Nous pouvons donc dire, en formulant notre pensée d'une manière plus scientifique et plus précise, que l'espèce est comprise *extensivement*, mais non point *compréhensivement*, dans le genre. On appelle

extension d'une idée le nombre, quel qu'il soit, des individus réels ou fictifs auxquels elle s'applique. La *compréhension* s'étend, au contraire, du nombre des idées particulières qui forment une idée quelconque. Ainsi, l'extension de l'idée d'homme, ce sont tous les hommes; sa compréhension, ce sont les idées d'*animal* et de *raisonnable*, si, comme dit l'école, l'homme est un animal raisonnable. Il est clair par-là que l'extension et la compréhension sont en raison inverse l'une de l'autre.

Puisque les idées de genre et d'espèce sont comme on les fait, et qu'elles servent de types pour classer les êtres, il importe beaucoup de les former convenablement, c'est-à-dire comme elles demandent à l'être : car, si l'on y fait entrer un élément qui ne convienne point, ou si l'on en retranche un d'essentiel, on sera exposé à des erreurs de spéculation et de pratique plus ou moins graves.

Le sens des mots dépendant des idées qu'on leur fait signifier, et ces idées, comme on voit, pouvant être plus ou moins concrètes, il n'est pas étonnant que les mêmes mots ne signifient pas toujours la même chose pour tous ceux qui en font usage.

Il ne faut pas s'abuser non plus sur la valeur objective des idées générales. Les uns ont voulu qu'elles n'en aient aucune, puisqu'elles ne correspondent pas à des individualités réelles; d'autres, au contraire, ont cru qu'elles avaient un objet propre tout comme les intuitions; d'autres, enfin, ont pensé qu'il y avait là dispute de mot, et ont

tenté d'expliquer ce mal-entendu. Les premiers ont été appelés *nominalistes*, les seconds *réalistes*, les troisièmes *conceptualistes*. Suivant la première opinion, il n'existe rien, par exemple, qui réponde à l'idée générale d'homme; suivant la seconde, au contraire, l'*humanité* existe si bien, que chaque individu de l'espèce humaine n'est tel que parce qu'il participe de l'humanité, qu'il en a les caractères; suivant la troisième, enfin, il n'existe point d'homme au général, ni d'humanité en particulier. Mais ce sont là cependant des idées dont la matière première existe dans les intuitions qu'on a de tel et de tel homme; et c'est en détachant par la pensée les qualités spécifiques de notre espèce de tous les individus qui les portent, en les considérant abstraitement, en les concevant comme communes à tous les hommes, en les nommant enfin, que l'esprit humain en fait des êtres de convention. Voilà donc dans quel sens l'objet des idées générales existe et n'existe pas tout à la fois; voilà, par conséquent, la conciliation du réalisme et du nominalisme.

Une idée générale peut être singulière ou collective; par exemple, l'idée générale d'*arbre*, de *forêt*. Elle peut aussi être partitive, si elle est prise indéterminément : *un* arbre, *des* arbres en général.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des idées générales dont la matière est fournie par l'intuition ou l'expérience. Il en est d'autres pourtant, les idées de raison pure, mais qui sont une simple forme de l'esprit humain, c'est-à-dire une manière de

concevoir les choses, mais qui ne correspondent à aucune qualité expérimentale ou réelle. Ces idées ne se forment point par les procédés lents et successifs dont nous avons parlé; elles sont un produit immédiat et subit de la raison placée dans les circonstances propres à la faire agir. Telles sont les conceptions de *cause* et d'*effet,* de *substance* et de *mode,* et toutes les idées de rapport.

Les signes des idées générales ou des conceptions de la raison, c'est-à-dire les mots qui les expriment, peuvent souvent, dès qu'une fois leur signification a été arrêtée, être employés, surtout dans le raisonnement, comme des signes algébriques dans la détermination d'une formule, c'est-à-dire sans penser à leur valeur, jusqu'à ce qu'enfin la conclusion soit obtenue. C'est ce qui explique pourquoi des dialecticiens, ou plutôt des disputeurs scholastiques, peuvent paraître très-habiles, sans avoir cependant un esprit vraiment logique, tout en manquant surtout de sens et de jugement.

Observations. 1° On distingue trois lois auxquelles doivent satisfaire les idées de genre et d'espèce dans la même série d'idées :

a) L'homogénéité du genre (*principium homogeneitatis,* loi de la généralisation);

b) L'hétérogénéité des espèces (*principium heterogeneitatis,* loi de la spécification);

c) La continuité dans la série des genres aux espèces ou des espèces aux genres, et par conséquent l'intercalation d'idées nouvelles entre un genre et ses espèces, qui lient ces deux extrêmes plus étroitement, par exemple l'idée d'oiseau entre

celles d'animal et d'aigle; l'idée d'arbre entre celles de plante et de chêne; l'idée de métal entre celles de minéral et d'or (*principium cognationis, continuitatis logicæ,* loi de continuité logique).

2° La généralisation est une des conditions de toute classification, et, d'un autre côté, les classifications sont la condition de l'unité intellectuelle dans la connaissance du monde. Sans la généralisation, nous ne pourrions ni donner l'unité à la diversité des choses, ni raisonner, ni par conséquent prévoir; nos connaissances seraient purement intuitives; nous n'aurions, de plus, que quelques vagues associations d'intuitions, sans conscience claire de leur rapport.

3° C'est à la généralisation qu'est dû le langage figuré, métaphorique, qui est une source féconde de beautés dans les ouvrages d'esprit, les associations d'idées par analogie, par ressemblance, etc. Par conséquent l'art et même l'industrie seraient impossibles sans la généralisation.

4° Le langage parlé serait également impossible sans la généralisation : car il ne pourrait y avoir que des noms propres, et le nombre en serait infini; puis il faudrait en donner non-seulement à chaque individu, mais encore à chacune de ses qualités, et de différents pour les qualités identiques des divers individus. La description des individus serait même impossible.

5° Sans la faculté de généraliser, on n'aurait pas l'idée de nombre, puisqu'on ne somme que des choses de *même* nature. On ne pourrait donc distinguer *plusieurs* instants dans la durée; on n'au-

rait donc pas les conceptions d'*identité* et de *diversité,* ni par conséquent celle de *personnalité;* on n'aurait pas une conscience claire de soi-même.

6° Les idées générales s'appellent aussi des idées abstraites, quoiqu'elles puissent être complexes, et par conséquent former entre elles concrétion; mais à la rigueur les idées ne sont ni abstraites ni concrètes, seulement elles sont employées concrètement ou abstraitement : encore cela n'est-il vrai que d'une vérité relative, puisque telle idée peut être abstraite, considérée par rapport à telle autre, et concrète quand on l'envisage relativement à une troisième; par exemple, une idée générale considérée successivement par rapport à ses espèces ou à son genre, en supposant que l'idée élémentaire dernière est la plus générale.

7° Les esprits sont plus ou moins philosophiques, suivant qu'ils sont plus ou moins portés à la généralisation; mais dans la pratique il faut tenir compte de tout ce qu'il importe de connaître relativement à l'effet qu'on veut obtenir : à cette condition seulement, la spéculation devient très-bien pratique. Les idées supérieures, en tout cas, sont des idéaux sans lesquels le perfectionnement serait impossible.

8° La généralisation n'est pas un acte volontaire proprement dit, c'est une intuition de la raison frappée de la conception de la communauté d'une propriété, d'une qualité commune à plusieurs choses réelles ou fictives. La généralisation n'est pas moins naturelle que l'attention et l'abstraction.

IV.

DE LA MÉMOIRE, DE L'ASSOCIATION DES IDÉES, ET DE L'IMAGINATION.

1°

DE LA MÉMOIRE.

A.

Des Conditions organiques de la Mémoire.

Il n'est pas nécessaire de connaître parfaitement le jeu interne de la mémoire, pour chercher à saisir les rapports de cette opération intellectuelle avec le corps. Nous croyons donc pouvoir suivre notre marche accoutumée, et commencer par le côté physique. Il n'y a pas de faculté qui soit plus sensiblement soumise à l'organisme que la mémoire; mais il faut convenir toutefois qu'on est encore fort peu avancé dans la connaissance du rapport de ces deux choses. Les hypothèses n'ont cependant pas manqué : car les esprits animaux et les fluides nerveux, les vibrations des fibres nerveuses, le mouvement indéterminé de chaque organe suivant Gall, tout a été essayé pour expliquer physiquement la mémoire; mais aucune de ces hypothèses ne mérite un sérieux examen. Contentons-nous de remarquer que des lésions de la tête font perdre la mémoire, tandis que d'autres l'améliorent; que différentes maladies des autres viscères, des fièvres, etc., ont une influence médiate (par le moyen du cerveau) sur

cette faculté, qui paraît fort bizarre. En effet, tantôt la mémoire est entièrement perdue, tantôt elle ne l'est que partiellement : l'un ne se rappellera pas les noms propres, pas même le sien; un autre n'en oubliera que quelques-uns; un troisième perdra la mémoire des lieux, de certains lieux; un quatrième celle des personnes, des évènements, etc. Cet oubli sera irrévocable ou temporaire.

Outre ces circonstances, qui devaient faire rechercher l'origine de la mémoire dans les organes, au moins comme en étant la condition, l'observation prouve encore que l'on conserve pendant quelque temps l'image assez vive d'une perception, après que sa cause a cessé d'agir sur les organes, par exemple la vue du soleil, de la lune, le son d'un instrument, un air de musique, le bruit d'une voiture dans laquelle on a été traîné long-temps, etc. Ces phénomènes ont dû porter à croire, comme c'est arrivé, que le souvenir de la sensation, la perception, l'idée, la conception, ne sont que ces modes-là mêmes continués et affaiblis ou renouvelés. On a dû penser, en examinant ces faits superficiellement, et en se guidant d'après une fausse analogie, que les fibres du cerveau devaient être modifiées dans le souvenir comme elles l'avaient été dans la sensation, excepté que le mouvement se fait dans ce dernier cas de la circonférence au centre, tandis que dans le souvenir il a lieu dans le sens inverse.

B.

De la Mémoire considérée sous le point de vue animique en général.

La mémoire n'est pas une capacité primitive de connaître : on ne se souvient que de ce qu'on a déjà connu. La mémoire porte uniquement sur les modes du moi, ce n'est que par l'interne qu'on se rappelle l'externe. La mémoire est comme une halte faite dans le temps : c'est ce qu'indiquent les noms grec et latin (*memoria* de *me morari, moru;* μνήμη, de μιμνήσκω, μίμνω, μένω, j'attends, je demeure, je persiste). Le mot *recordatio,* dont le sens, au contraire, est plutôt psychique que métaphysique, semble avoir été pris dans ce fait, que les choses qui nous intéressent, qui nous passionnent, qui nous tiennent au cœur, se rappellent bien plus facilement et plus long-temps que leurs contraires. Aussi a-t-on dit *oublier* une injure pour dire la *pardonner.* Du reste, *cor* peut s'entendre encore dans le sens large d'*animus,* de *mens,* de même que *mens* est pris quelquefois pour le siége de la passion, comme dans le *manet alta mente repostum Judicium Paridis* de Junon; et alors la *recordatio* ne signifierait que le retour d'une pensée, d'un sentiment dans l'esprit, la reconnaissance dans l'ame.

Dans le fait du souvenir avec conscience, il y a :

1° Présence d'une idée dans l'esprit;

2° Connaissance que cette idée, ou le sentiment dont elle tient lieu, a existé autrefois dans l'esprit, — conception du passé et du présent;

3° Conception de la *durée* et de l'*identité* du moi, et par conséquent de la *diversité* de ses états;

4° Foi au témoignage de la mémoire.

Distinction entre le *souvenir,* la *réminiscence,* la *reconnaissance,* et la *mémoire :* la mémoire est le nom de la faculté, ou plutôt de l'opération complexe qui rend en quelque sorte le passé présent; le souvenir est le passé ranimé avec conscience de son véritable caractère; la réminiscence est le même fait, moins la conscience qu'il a déjà existé autrefois sous la forme d'intuition, d'imagination, ou de sentiment; la reconnaissance, le souvenir plus l'intuition, ou le sentiment renouvelé.

La réminiscence n'a pas lieu pour les sentiments seuls, mais seulement pour les idées. La raison en est, ce nous semble, en ce que les sentiments ne peuvent être isolés des idées qui en sont les antécédents nécessaires dans le souvenir, comme dans le moment où ils sont éprouvés la première fois.

La mémoire ne retient et ne rappelle proprement rien. La croyance du contraire tient à la théorie erronée des idées. La mémoire consiste essentiellement dans la faculté d'avoir la connaissance d'un état semblable ou analogue à un état passé, avec conscience du présent et conviction du passé de cet état renouvelé ou connu : c'est l'intuition du passé du moi, non comme passé pur, mais comme passé rempli par des idées, des affections et des actions.

On dit de la mémoire qu'elle est :

a) *Facile* dans les conditions de rappel ou pour apprendre;

b) *Prompte* dans le rappel;

c) *Fidèle* dans le rappel;

d) *Tenace,* pour dire qu'elle rappelle long-temps après;

e) *Heureuse,* pour dire qu'elle rappelle beaucoup de choses.

Toutes ces qualités constituent une *bonne* mémoire; mais elles se trouvent rarement réunies dans le même sujet, d'autant plus que les conditions de ces qualités sont la plupart opposées entre elles; par exemple, celles de la facilité à celles de la ténacité; celles de la fidélité à celles de l'étendue. Ces qualités tiennent en général :

1° Au degré d'impression que les choses font d'elles-mêmes sur notre esprit, et à la durée de ces impressions;

2° A l'attention qu'on y donne;

3° A la réitération de cette impression ou de cette attention;

4° A la liaison plus ou moins intime d'une idée avec d'autres idées qui nous sont familières;

5° A la durée de tout cela;

6° Au degré de lucidité des idées.

La mémoire varie :

1° Suivant les individus, suivant l'organisation physique et intellectuelle;

2° Dans les mêmes individus, suivant :

a) Les âges;

b) Les habitudes;

c) Les goûts et les passions.

En général, on se rappelle d'autant plus facilement une connaissance, qu'elle a eu lieu plus récemment : c'est le contraire chez les vieillards. Cette apparente exception est facile à expliquer par l'indifférence actuelle des vieillards, par le peu d'impression que les choses du moment leur font, et par la susceptibilité bien plus grande de leur jeunesse, la réitération fréquente de leurs premiers souvenirs, et le plaisir qu'ils y attachent.

Pour favoriser le rappel des idées qui ne représentent rien d'extérieur, on les rattache quelquefois par la pensée à des choses sensibles. C'est là la base de toutes les mnémotechnies; mais les rapports, étant arbitraires, échappent facilement à la mémoire. Cette espèce de mémoire s'appelle mémoire *artificielle,* par opposition à la mémoire *naturelle* du jugement, qui se fonde sur la liaison naturelle ou logique des idées. On distingue encore la mémoire *mécanique*, qui consiste à répéter plusieurs fois de suite les mêmes mots dans un ordre déterminé, afin d'enchaîner les idées.

Le souvenir est *spontané* ou *volontaire*. Dans ce dernier cas, il s'appelle proprement rappel. Le souvenir spontané précède toujours d'un instant le souvenir volontaire ; et cependant, à la rigueur, la volonté ne porte jamais sur le rappel futur. Souvent c'est une idée qui en ramène une autre : car, ainsi que nous le verrons bientôt, les idées se tiennent sans doute par des rapports organiques et par d'autres rapports moins secrets. Leur jeu arbitraire est souvent remarquable dans l'état de sommeil et de rêve. La présence des objets extérieurs

et la volonté réflexive constituent un centre, cause de liaison d'idées. C'est à cette cause qu'est due la régularité de l'enchaînement des idées dans l'état de veille.

Il serait difficile d'admettre que tous les souvenirs d'un moment donné se font par liaison d'idées, à moins qu'il n'y ait dans l'esprit deux liaisons d'idées de front, et qu'elles ne se croisent parfois : car il arrive souvent qu'au milieu d'une série d'idées particulières, d'autres idées qui n'ont pas la moindre affinité avec celles qui précèdent, surgissent tout-à-coup dans l'esprit.

On dirait presque, en effet, qu'il y a toujours deux ordres d'idées parallèles dans le moi, surtout dans l'état de veille : celles qu'on veut avoir, et celles qu'on ne voudrait pas avoir pour le moment du moins. Il y a les idées de l'homme qui veille, et les idées de l'homme qui rêve : celles-ci semblent faire sourdement leur chemin dans l'ame, et ne chercher que le moment de la surprendre et de s'emparer de la réflexion. Il y a pour elles une activité intestine et involontaire qui n'exclut point l'activité volontaire ou l'attention donnée à d'autres idées : ainsi, deux hommes dans un seul. L'oubli volontaire ne peut jamais être direct : c'est en s'occupant d'idées toutes différentes de celles qu'on veut oublier, qu'on peut finir par y réussir, ou du moins par se soustraire un peu à leur opiniâtre obsession. C'est donc une mauvaise méthode pour se débarrasser d'une idée que d'y penser, et l'on conçoit le tourment d'une ame timorée à qui l'on dit de veiller sur ses pen-

sées et sur ses sentiments, et qui pense constamment à l'ennemi pour ne pas y penser.

Observations. 1° Le souvenir des idées proprement dites (idées générales) est singulièrement favorisé par les signes du langage ou autres. L'imagination reproductive ou le souvenir des intuitions est donc un puissant auxiliaire pour la mémoire des idées.

2° Il n'est pas nécessaire que les choses qu'on se rappelle soient absentes, pour que leur souvenir ne se confonde point avec la perception : car la *reconnaissance* d'une chose que l'on a déjà vue prouve suffisamment qu'il y a dans cet instant, outre la perception actuelle, souvenir de la perception passée. La différence qui existe entre la mémoire et la perception ne tient donc point à des accidents extérieurs; mais la mémoire est proprement la faculté du *passé* par le présent, et la perception la faculté du présent seulement. Comme l'idée du passé entre essentiellement dans le souvenir, ainsi que l'identité du moi, la mémoire implique donc l'idée de l'exercice de la raison, ou l'application des conceptions rationnelles pures la mémoire n'est donc pas une faculté simple.

3° La mémoire ou la faculté du passé n'est ni plus concevable, ni plus nécessaire logiquement, que la faculté *intuitive* de l'avenir que nous n'avons pas : car ce que nous appelons *prévision* n'est pas intuitif comme la mémoire; son champ est d'ailleurs beaucoup plus restreint. — Si le souvenir était nécessaire, nous nous rappellerions toutes nos idées.

4° Si la mémoire est un présent inestimable de la nature, l'oubli a bien aussi son prix : car si toutes nos idées étaient rappelées indistinctement et toutes à la fois, notre entendement serait un véritable chaos. — De même, si tous nos sentiments pénibles étaient sans cesse présents à notre esprit, il y aurait souvent de quoi mourir de douleur. N'est-ce pas assez que nous nous rappelions plus facilement, plus volontiers et plus souvent nos plaisirs que nos peines?

5° Il semble qu'il y ait contradiction dans le souvenir volontaire : car si l'on veut se rappeler une idée, il faut tout à la fois l'avoir et ne l'avoir pas présente à l'esprit. Mais il faut répondre : 1° qu'un souvenir spontané précède toujours le souvenir volontaire; 2° qu'on peut savoir *a priori* ou par des souvenirs accessoires, qu'on a eu autrefois telle idée qui n'est pas présente à l'esprit dans le moment, par exemple, qu'on a su le nom d'une localité par où l'on a passé; 3° qu'on peut se rappeler une partie seulement d'une perception totale, par exemple une partie d'un nom propre; 4° que si l'on en sait assez pour pouvoir distinguer le véritable nom d'un autre qui se présenterait à la pensée, c'est sans doute que le souvenir n'était point complètement effacé, ou plutôt qu'il s'était déjà reproduit, mais d'une manière vague quoique suffisante pour contrôler utilement les produits que l'imagination cherche à faire reconnaître à la mémoire.

C.

De la Mémoire considérée dans ses différents actes.

I. *Par rapport aux perceptions des choses extérieures :*

1° Il est contraire aux faits de dire que le souvenir des perceptions est une perception continuée, mais affaiblie.

2° Cependant on conçoit, surtout pour les perceptions de l'ouïe et de la vue, que le souvenir peut être plus facilement une perception nouvelle analogue que pour la sensation; mais alors se présentent les difficultés suivantes :

a) Comment se produit en nous cette perception-souvenir, même par l'imagination reproductive? Car, enfin, la mémoire des objets sensibles n'est pas autre chose. — Influence ou part de l'imagination dans le souvenir.

b) Comment savons-nous qu'elle est analogue? —Impossible d'en rien savoir par voie de comparaison, puisqu'on n'a que l'un des termes, l'idée du terme qui manque.

c) Elle serait analogue, que ce ne serait qu'une perception actuelle : le souvenir consisterait alors à rapporter l'actuel au passé, en disant : Ceci, cet état, a été passé; mais la chose est d'autant plus difficile à admettre, que la mémoire serait une source de déceptions sous le point de vue de la conscience; et cependant nous comparons nos perceptions-souvenirs à nos perceptions passées, et nous jugeons celles-ci plus vives s'il y a lieu. Le souvenir serait donc alors plus vif que lui-même.

d) En serait-il de l'idée comme de la perception? et y aurait-il une idée de la perception en dehors de la perception même? Mais alors :

α) Comment cela?

β) Cette idée durerait ou ne durerait pas;

γ) Représenterait la perception, ou ne la représenterait pas;

δ) Nous saurions ou nous ne saurions pas que cette représentation a lieu.

Néanmoins, l'imagination reproductive peut servir ici à expliquer la mémoire (voy. l'Imag.); mais dans ce cas restera toujours à savoir :

α) Comment nous nous représentons ce que nous avons déjà vu;

β) Comment nous savons que ce que nous reproduisons est conforme à ce que nous avons connu; car la perception et la mémoire imaginative sont deux choses;

γ) Enfin, comment nous avons ici *l'idée du passé* de la représentation, idée qui n'est pas plus du ressort de la mémoire imaginative que de la mémoire sensible, mais uniquement de celui de la raison. Intervention de la raison dans le souvenir. — Part du souvenir. — Part de la raison.

II. *Par rapport aux faits de conscience* (activité interne), *aux actes de l'entendement et de la volonté :*

1° Si jamais nous n'avions réfléchi sur nos actes intellectuels, si par conséquent nous ne les avions jamais analysés, nous ne les aurions jamais nommés, nos souvenirs ne porteraient jamais sur ces opérations. Nous pourrions nous rappeler l'occasion de l'exercice de ces facultés, les résultats de

leurs opérations, mais point les opérations elles-mêmes. Le souvenir qu'on en a tient à ces trois choses :

a) Opération de ces facultés;

b) Réflexion sur ces opérations et sur les circonstances où elles ont été mises en jeu; et subsidiairement;

c) Analyse et dénomination de ces facultés.

2° Maintenant, en quoi consiste ce souvenir? A savoir que nous avons fait telle chose dans tel temps, tel lieu, etc.... Or, ce souvenir n'est point le sentiment de l'activité actuelle de ces facultés; — ce n'est pas le sentiment d'une activité passée. — Est-ce le sentiment d'une activité analogue? Non, cette activité n'est pas en jeu. Elle le serait, que l'*analogue* n'est pas le *même;* l'analogue est actuel. L'analogue ne doit être jugé tel qu'après comparaison. — Y aurait-il donc une idée des opérations en dehors du sentiment déterminé de ces opérations? Et alors :

a) Comment la conscience n'en dit-elle rien? La raison s'en accommode-t-elle?

b) L'idée persiste-t-elle, ou ne persiste-t-elle pas?

c) Représente-t-elle l'opération? ou ne la représente-t-elle pas?

d) Pouvons-nous en juger, ou ne le pouvons-nous pas?

III. *Par rapport aux conceptions :*

Les conceptions étant des idées nécessaires qui s'appliquent comme d'elles-mêmes toutes les fois que les circonstances l'exigent, étant la base et le fond de l'esprit humain, la mémoire n'a rien à faire

pour les reproduire, du moins à l'état de pureté. S'il semble qu'elle les rappelle, c'est que son œuvre porte sur des images ou des phénomènes auxquels les conceptions de la raison se trouvent intimement liées; ce sont ces phénomènes seuls qui sont rappelés; ils sont seuls dans le temps; l'autre élément de la connaissance totale, l'élément rationnel, n'y est pas, et ne peut être matière de souvenir.

Les conceptions sont inévitablement dans tous les hommes et toujours; seulement, elles y sont plus ou moins nettes.

Mais considérée comme mode actuel de l'esprit, une conception, quoique toujours absolument la même en soi, diffère sous le rapport des instants de la durée seulement, et non point sous le rapport de la quantité ou de la qualité; car, par exemple, l'idée d'identité est toujours la même; il n'y a donc pas là souvenir à proprement parler; ou s'il y avait souvenir, ce serait le cas de l'identité.

Mais comment se fait-il que nous sachions que nous avons eu ces idées autrefois? C'est :

1° Ou parce que nous nous rappelons les circonstances externes de leur application, et non point elle-même;

2° Ou bien les phénomènes auxquels nous les avons appliquées;

3° Ou bien enfin ces deux choses à la fois.

IV. *Par rapport aux sensations et aux sentiments* :

1° Une sensation ne peut pas être rappelée à la rigueur, pas plus que le passé ne peut être présent. Le souvenir d'une sensation ne pourra donc être, ou qu'une sensation nouvelle, ou que l'idée de la

sensation passée sans sensation actuelle. Mais comment peut-on connaître une sensation, même son intensité, autrement qu'en l'éprouvant? et à quoi se réduit cette idée dont je parle? C'est que les sensations sont elles-mêmes des objets de connaissance. En tout cas, voici les faits :

a) Dans le souvenir d'une sensation, la conscience dit qu'il n'y a pas sensation, soit continuée, soit affaiblie.

b) On se rappelle l'intensité même de la sensation; et cependant, en fait, cette intensité est nulle dans le souvenir.

c) On compare le souvenir d'une sensation passée avec le souvenir d'une autre, ou avec une sensation actuelle.

Or, cependant, comme ces sensations passées n'existent plus, comme il n'en existe pas d'analogue, cette comparaison semble impossible : car, d'une part, on ne compare que ce que l'on connaît; d'autre part, si le souvenir d'une sensation passée était une sensation analogue, on ne ferait que comparer des sensations actuelles entre elles. Mais alors, pourquoi croirait-on comparer des sensations passées? — ou, si ces sensations analogues représentaient les sensations passées, je demanderais comment on peut s'en assurer autrement que par la comparaison des sensations-souvenirs et des sensations passées? Or, puisque toute comparaison est impossible là où il n'y a qu'un terme, il n'y a donc pas ici comparaison. D'un autre côté, il n'y a pas sensation actuelle. Restent donc les idées des sensations passées comparées entre elles.

Pour ce qui est de la comparaison d'une sensation actuelle avec le souvenir d'une sensation ancienne, non-seulement elle a lieu sous le rapport de la *qualité,* mais encore sous celui de la *quantité* ou *intensité.* Et cependant l'on ne peut comparer que des choses de même nature. Reste donc à dire que l'on compare l'idée de la sensation passée avec l'idée de la sensation actuelle.

Observations. 1° Cette théorie supposerait que dans toute sensation il y a deux faits fondamentaux :

a) L'affection,

b) Et l'idée de l'affection.

2° Mais, dans ce cas même, il faudrait expliquer :

a) Comment cette idée ou cette connaissance diffère de la sensation elle-même? — Par la réflexion peut-être;

b) Comment cette idée peut se conserver sans son objet;

c) Ou comment, si elle ne se conserve pas, une autre idée analogue peut être suscitée plus tard, et tenir lieu de la première;

d) Comment nous savons qu'elle ressemble à la première;

e) Comment nous savons que l'une et l'autre représentent bien la sensation.

V. *Par rapport aux sentiments :*

Même chose que pour les sensations.

Observations. 1° Les sensations externes se rappellent plus facilement que les sensations internes et que les sentiments;

2° Les sentiments plus facilement que les sensations internes;

3° Les perceptions servent beaucoup à rappeler le souvenir des sensations; néanmoins, on ne peut pas dire qu'elles font tout.

4° Ce que nous rappelons le plus aisément, ce sont les perceptions de la vue, et ensuite celles de l'ouïe. — Elles servent comme de centre à tous nos autres souvenirs, sans elles la mémoire serait fort ingrate sur tout le reste. — D'où il faut conclure que la mémoire tient beaucoup à l'imagination. — C'est par ce côté que les mots sont si favorables pour retenir les conceptions; elles se trouvent par le fait incorporées. (V. l'influence du langage sur la pensée.)

5° Dans les efforts que nous faisons pour nous rappeler clairement nos perceptions, nous sentons un mouvement dans les organes : ce mouvement est-il cause de la reproduction des perceptions, ou en est-il le signe concomitant, ou l'effet?

6° Quoique les idées nécessaires ne se rappellent pas elles-mêmes, cependant leur liaison peut être une affaire de mémoire, comme, par exemple, une démonstration d'arithmétique ou de géométrie. Il n'y a que les conceptions primitives qui soient dans l'esprit sans rappel.

D.

Certitude de la Mémoire.

Sachant en quoi consiste la fidélité de la mémoire, nous savons en quoi consisterait l'erreur dans laquelle elle pourrait nous induire.

Y a-t-il donc liaison nécessaire et même constante entre les souvenirs et une connaissance antérieure? — En d'autres termes, tout souvenir suppose-t-il, en fait et en droit, un fait intellectuel passé auquel il se rapporte?

Pour répondre à la première partie de la question, il faudrait connaître le passé indépendamment de la mémoire. Et comme la chose est impossible dans la plupart des cas (excepté dans ceux où l'on a élevé des monuments, écrit une histoire au moment même de l'évènement), on ne peut donc pas résoudre cette question.

Il faut dire néanmoins que si la mémoire trompe, elle le fait rarement, et que l'on ne peut guère dresser son acte d'accusation que sur son propre témoignage; c'est-à-dire qu'on ne peut la déclarer faillible en certains cas, qu'en la croyant infaillible en certains autres dans le même état.

Je dis, de plus, qu'il ne sera jamais démontré que la mémoire nous trompe, si l'on considère que l'office de la mémoire consiste particulièrement à nous donner l'idée d'un état antérieur de l'esprit. Or, dans l'état de rêve, nous pouvons avoir eu les idées les plus bizarres, les plus fantastiques; et, quelque chose que notre mémoire nous atteste dans la veille ou dans le sommeil, il ne sera jamais sûr que son témoignage est faux; il suffit pour cela qu'on ne puisse pas dire que telle idée n'a pas pu exister en songe.

En tout cas, le souvenir serait faux considéré par rapport au passé, qu'il serait toujours vrai comme fait de conscience.

Mais est-il possible *absolument* que le souvenir soit faux? Cette question présente deux sens. Si l'on entend par souvenir tout ce qui est, et rien que ce qui est représentatif du passé, alors il n'y a pas de souvenir faux possible. — Mais si l'on considère surtout cette représentation dans son rapport avec un passé qui, par hypothèse, n'aurait jamais existé, ce rapport serait faux, mais la représentation elle-même serait encore possible.

Ce qu'il y a de sûr en tout cela du moins, c'est que nous avons dans le sommeil des souvenirs d'idées qui n'ont jamais existé dans l'état de veille, par exemple :

1° La distribution d'un appartement que nous n'avons jamais vu, et qui nous semble familière dans l'état de rêve;

2° Une personne inconnue, imaginaire, que nous croyons connaître de longue main, et que nous nommons même;

3° Confusion des personnes, des lieux.

Un autre fait non moins remarquable encore, c'est que nous oublions souvent dans le rêve des idées dont nous sommes parfaitement sûrs dans l'état de veille, par exemple la mort d'une personne, son âge, etc. Cela tient sans doute à la force plus grande des premières impressions que nous avons reçues.

1° Du reste, il ne faut pas prendre le défaut de mémoire pour un faux jugement de la mémoire. En jugeant sur des choses de la compétence de la mémoire et sans elle, il est fort naturel qu'on

se trompe, mais ce n'est pas la faute de cette faculté.

2° L'erreur est également celle du jugement, et non de la mémoire, quand nous ne distinguons pas un souvenir d'un autre. Quand les souvenirs ne sont pas suffisamment clairs, il faut éviter d'en faire la matière de jugements.

3° Un souvenir, ou plutôt une réminiscence, ne se distingue pas nettement d'un rêve.

2°

DE L'ASSOCIATION DES IDÉES.

Les idées peuvent être comparées à des lignes qui se croisent en tout sens, mais dont chacune a sa direction propre. Si l'esprit ne sait pas suivre cette direction, et qu'il se fourvoie aux points de rencontre, les idées sont alors décousues comme dans le rêve, la rêverie et le délire.

La propriété que possèdent les idées de se rappeler les unes les autres, s'appelle *liaison* ou *association des idées.* Nous pouvons bien vouloir lier des idées arbitrairement; mais si nous n'étions pas capables de suivre et de nous rappeler cette liaison, le phénomène de la succession des idées n'aurait pas lieu.—Nous sommes donc passifs dans cette circonstance.

On ne sait rien ou presque rien de certain sur les circonstances physiques de l'association des idées : tout ce qui paraît incontestable sur ce point, c'est que l'état des viscères thorachiques, la position du corps, quelques autres circonstances ex-

térieures de cette espèce, semblent être les occasions organiques *médiates* de certains rêves. Nous disons *médiate*, parce que l'occasion organique *immédiate* est sans doute le cerveau; mais nous n'avons aucune idée de son jeu, ni du rapport de ce jeu avec l'effet mental qui en résulte. Les uns ont comparé les différentes fibres du cerveau à des instruments de musique à l'unisson, dont les uns vibrent par une sorte de sympathie et comme d'eux-mêmes, par suite du jeu des autres. Mais l'analogie est ici en défaut, puisqu'il ne s'agit pas de sons, et qu'il n'y a sans doute pas de milieu, tel que l'air, qui puisse faire vibrer une fibre consécutivement à la vibration d'une autre. Aussi a-t-on imaginé une action directe d'une partie de l'organe sur une autre : ce qui permettrait d'expliquer l'association des idées à peu près comme l'embrasement de la fusée, qui commence par un point et finit par l'autre. Il est inutile de faire voir que cette imagination n'a pas plus de fondement que la précédente.

Il est impossible d'énumérer toutes les circonstances qui facilitent l'association des idées; mais on peut néanmoins classer avec certitude les lois de cette association, suivant que les idées se rappellent nécessairement ou contingentiellement.

Ainsi,

1° Association nécessaire:
- 1° Toutes les idées corrélatives;
- 2° Les principes et les conséquences;
- 3° Les termes de tout jugement analytique et de tout jugement synthétique *a priori*.

2° Association contingente
- 1° De temps { le simultané, le successif;
- 2° De lieu;
- 3° De ressemblance;
- 4° De contraste;
- 5° De signe et de chose signifiée (langage);
- 6° De cause et d'effet déterminés;
- 7° De genre, d'espèce et d'individu.

Loi suprême de l'association des idées contingentes : Les idées qui ont été une fois réunies dans la conscience se représentent dans les mêmes rapports entre elles.

La première espèce d'association a toujours lieu; la seconde peut ne pas avoir lieu : elle s'opère avec une facilité qui est en raison directe,

1° Du nombre des idées propres à effectuer le réveil d'une autre idée;

2° De leur intensité et de leur durée primitive;

3° De leur clarté;

4° De l'attention qu'on y a donnée;

5° De la susceptibilité du sujet;

6° De la part qu'y prend l'imagination;

7° Des habitudes, des goûts, des passions.

Elle diffère aussi dans les individus, suivant les circonstances.

Observations. 1° Nos songes sont toujours suggérés par les sensations de la veille. Ils se ressentent de l'état de santé ou de maladie, du tempérament, des genres d'occupations, des dispositions particulières de l'esprit, et des associations habituelles pendant la veille.

2° La persuasion accompagne les songes, comme les idées dans l'état de veille, et même cette persuasion survit quelquefois au sommeil, comme, par exemple, dans l'enfant, qui croit à la vérité objec-

tive de ses rêves à son réveil. — Confusion de ces deux états dans l'enfant. — L'expérience nous apprend à la longue à faire cette distinction, et alors il nous arrive souvent de nous demander en rêvant si réellement nous ne rêvons pas, et presque toujours de répondre qu'il n'en est rien, et de continuer à rêver. Pour faire une réponse contraire, il faut déjà être un peu éveillé, et alors le réveil se consomme.

3° Vivacité extraordinaire des idées dans les rêves. — Elle tient au défaut de perceptions extérieures qui en détournent la pensée.

4° Dans le somnambulisme, l'esprit conserve son pouvoir sur quelques organes; mais ce n'est pas un pouvoir réfléchi, ni libre. Dans cet état on n'a plus d'empire sur la pensée.

5° C'est surtout dans les maladies et dans le délire, que l'association des idées semble plus particulièrement dépendre du cerveau.

6° Influence de l'association habituelle des idées,

a) Sur nos opinions
- Préjugés religieux.
- — moraux.
- — politiques.
- — physiques.

b) Sur nos actions
- Fausse application de l'expérience; induction vicieuse.
- Dans les actes mécaniques, tradition, routine, imitation irréfléchie.
- Dans les beaux arts, défaut d'originalité, et même de goût.
- Dans nos mouvements, imitation des défauts, des ridicules, tics, etc.

3°

DE L'IMAGINATION, DES SONGES, ET DE L'IMITATION.

A.

De l'Imagination en général.

L'imagination est la faculté de se rappeler les intuitions sensibles telles que nous les avons eues, ou d'en concevoir les objets tout autrement disposés. De là l'imagination *reproductive* ou la *mémoire imaginative*, et *l'imagination productive* ou *créatrice*. On pourrait distinguer encore l'imagination *perceptive*, qui donne la diversité simultanée du phénomène, à laquelle la raison met l'unité.

Les conditions physiques immédiates de l'imagination ne sont pas plus connues que celles de la mémoire; et ce qu'on sait des conditions physiques médiates ou éloignées, se réduit à fort peu de chose. Nous aurons occasion d'y revenir en parlant de la folie.

L'imagination n'est point restreinte, comme on pourrait le croire d'après l'étymologie, au sens de la vue; seulement, ce sens est celui qui prête le plus à l'imagination.

L'imagination est *spontanée* ou *volontaire;* mais la première précède toujours la seconde. L'imagination volontaire retient proprement le nom *d'imagination;* l'involontaire s'appelle plus particulièrement *fantaisie*. Si les idées fantastiques paraissent réelles et qu'elles deviennent fatales, on les appelle *fantômes*. Si l'imagination porte sur le passé, et

surtout sur l'avenir, qu'elle présente en même temps les personnes et les choses sous un jour fictif, il y a alors *fantaisie;* et celui qui a l'habitude de croire à ses idées fantastiques comme à des réalités, est un *fantaste.* La fantaisie peut aller jusqu'à l'*extravagance*, et alors, si elle portait sur le présent, il y aurait *folie.* Le jeune homme dans ses illusions, l'homme de bien dans ses rêves, sont des *fantastes;* mais on appelle plus particulièrement ce dernier *enthousiaste.* Nous aimons les grandes et nobles idées de l'enthousiaste, quoique nous ne puissions pas partager sa conviction. L'enthousiasme double les forces de l'humanité, et fait faire les plus grandes choses. Mais aussi il approche souvent de l'extravagance, et ce n'est pas sans raison que l'imagination exaltée passait chez les anciens pour une sorte de délire (*insanire*). L'imagination, d'accord avec la raison, et dans une grande proportion, fait le génie.

L'imagination est en général d'un assez facile développement, témoin le langage tout métaphorique des classes les plus ignorantes. L'ignorance est moins contraire à l'imagination que l'étude des sciences abstraites.

L'imagination varie suivant les âges, les sexes, le tempérament, l'éducation, le genre d'occupation, les climats, etc.... ou plutôt ce n'est point elle qui est diverse, ce sont ses objets et son intensité.

Elle a de bons et de mauvais effets, il est donc bien nécessaire de la gouverner.

Ses bons effets sont principalement :

1° La création des beaux arts à l'aide du goût;

2° Celle des arts mécaniques mêmes;

3° L'illusion dans le malheur; l'atténuation du mal, et l'exagération du bien réel et du bien possible;

4° La vivification de la raison, dont elle corrige l'aridité, et à laquelle elle fournit des schêmes dans les conceptions de quantité.

Ses mauvais effets sont en général :

1° D'empêcher l'attention, de s'adonner aux vérités scientifiques et aux idées morales;

2° L'exagération du malheur présent ou futur;

3° D'énerver le jugement, et d'étouffer la raison sous les apparences sensibles;

4° De faire tourner quelquefois l'industrie de l'homme à sa perte.

Toutes choses égales d'ailleurs, l'imagination est d'autant plus dangereuse que la raison est moins cultivée. Les remèdes généraux aux déréglements de l'imagination et les moyens préventifs de ses désordres consistent dans la distraction des idées dangereuses qu'elle produit, et cette distraction doit s'opérer par un travail qui exige de l'application, et autant que possible, l'application exclusive de la raison; par exemple, les mathématiques et la philosophie, ou même les sciences naturelles. Le régime alimentaire a aussi son influence positive ou négative sur l'imagination.

Si nous jouons souvent avec notre imagination, elle joue souvent aussi avec nous, particulièrement dans le sommeil et dans le délire (*velut ægri somnia vanæ fingentur species*). Le jeu de la fantaisie a

rarement lieu dans la veille, comme il a lieu dans le sommeil et dans le délire. Cependant il en existe des exemples, témoin ce que Bonnet raconte de son père.

B.

De l'Imagination reproductive.

L'imagination n'est pas la seule faculté reproductive : car l'entendement reproduit aussi les idées et leur unité, mais toutefois à l'aide de l'imagination et des intuitions qui en sont l'objet; les sentiments se reproduisent aussi jusqu'à un certain point; mais la reproduction des sensations est beaucoup plus rare. Comme l'imagination intervient dans toute reproduction, elle mérite d'être appelée *faculté reproductive* par excellence, même dans ce qu'on pourrait appeler improprement le souvenir des idées pures. L'imagination a son influence dans le souvenir des mots, et dans celui des circonstances phénoménales où les idées ont été appliquées par nous.

La reproduction n'est pas également facile dans tous les genres. Les intuitions ou perceptions se reproduisent plus facilement que les idées, et les intuitions des sens extérieurs plus facilement que celles des sens internes. Et parmi les externes, les plus faciles à reproduire sont celles de la vue et de l'ouïe; les plus difficiles, celles de l'odorat et du goût : c'est peut-être la raison pour laquelle nous rêvons si rarement que nous mangeons ou que nous respirons des odeurs.

Il y a cette différence entre la mémoire et l'imagination reproductive, que la mémoire est le genre (la faculté générale du passé), et l'imagination l'espèce (la faculté spéciale de reproduire les intuitions). — (V. la Mémoire et l'Association des idées.)

L'imagination reproductive s'exerce même en présence des objets, surtout si l'œil n'en peut saisir l'ensemble en un seul instant. Ainsi, l'intuition d'un palais, d'une ville, par exemple, exige trois opérations :

1° L'*appréhension* de chaque partie par les sens;

2° La *reproduction* des parties sur lesquelles on ne fixe plus les regards;

3° La *compréhension* totale par l'entendement et l'imagination.

Si ces trois opérations ne sont pas aussi sensibles dans l'intuition des petits objets, c'est que la rapidité en est si grande alors, que nous n'en apercevons pas la diversité sans réflexion; mais il ne peut y avoir de difficultés que pour la reproduction : car l'appréhension et la compréhension sont nécessaires pour la représentation totale de ce qu'on peut apercevoir de plus petit, parce que le plus petit même a des parties. On peut dire encore que l'imagination unie à la raison forme la mémoire : la première donne la matière du souvenir; la seconde, la forme.

C.

De l'Imagination productive.

L'imagination productive ou *faculté poétique* a pour objet de créer des intuitions nouvelles, ou plutôt des combinaisons d'intuitions, à l'aide de l'imagination reproductive. On conçoit la production comme réalisant la *matière* et la *forme*, ou comme donnant la forme seulement. Dans le premier cas, on dit qu'elle *crée;* dans le second, qu'elle *forme;* et, en suivant l'opinion commune, Dieu a créé l'homme; suivant les anciens, il l'a formé. Les hommes ne créent rien : les productions les plus bizarres ne sont que des formes données à la matière, et ces formes elles-mêmes sont empruntées plus ou moins médiatement à la nature.

L'imagination poétique consiste surtout à trouver des rapprochements de similitude entre des intuitions, et par conséquent à perfectionner, exagérer, diminuer les formes de certaines choses pour qu'elles puissent être représentées par d'autres; mais elle a aussi pour objet la peinture vive, saillante de la nature; souvent aussi elle combine ces deux manières, compare pour mieux décrire, et décrit pour mieux comparer. Les exemples imaginés pour rendre sensibles les idées métaphysiques, telles que la différence entre la justice et l'équité, sont aussi du domaine de la faculté poétique : ce point de vue de la poésie a pour objet de rendre l'insensible par le sensible.

La faculté poétique est très-remarquable dans

les *attributs esthétiques* et dans les idées esthétiques. On entend par attribut esthétique une intuition ajoutée à une idée principale pour la rendre plus vive et plus claire. Tel est, par exemple, le bouclier à tête de Méduse qu'on donne à Minerve, déesse de la sagesse : la fable nous dit que la tête de Gorgone pétrifiait tous ceux qui osaient la regarder. Or, cette tête représentée sur le bouclier de Minerve est une vive image de la victoire de la sagesse sur ses ennemis, sans qu'il soit même nécessaire qu'elle engage avec eux un combat. L'aigle de Jupiter, la colombe de Vénus, etc., sont aussi des attributs esthétiques.

Nous entendons par *idées esthétiques* un produit de la faculté poétique, tel qu'il nous est impossible de le saisir d'une seule conception. Tel était l'éther pour les Grecs, qui l'appelaient la nuit et l'oubli, et qui, comme le remarque Sophocle, était mère d'Apollon, parce que le jour (le soleil) sort du sein de la nuit : nous déterminons le temps par le soleil, et par les déterminations du temps nous tirons les évènements de l'oubli. Telle est la peinture qu'Homère nous fait de Chrysès, lequel se retire *silencieux* vers le rivage de la mer *en fureur*, après avoir essuyé les durs refus d'Agamemnon. Tel est encore Harpocrate (dieu du silence), le doigt sur la bouche, et placé à côté d'Isis (la nature).

La faculté poétique s'exerce ou *volontairement* ou *involontairement*. Dans le dernier cas, elle agit non-seulement *sans* nous, mais quelquefois même *malgré* nous. C'est ce qui arrive, par exemple, aux

hypocondriaques et à tous ceux qui perdent la tête dans un moment de péril, lorsque, par exemple, on se représente involontairement un avenir noir et plein d'orages, et qu'on ne peut se défendre d'idées sinistres.

D.

Des Songes.

Tout le monde distingue aisément l'état de veille de l'état de sommeil, nous n'en donnerons pas ici les caractères. Le sommeil a beaucoup plus de ressemblance avec l'état de défaillance, de catalepsie, d'extase, qu'avec l'état de veille; mais, dans la défaillance, la catalepsie et la compression du cerveau, les fonctions animales du corps sont suspendues momentanément, et il y a maladie réelle; dans le délire et l'extase, les imaginations sont si fortes qu'elles absorbent toute l'attention, et que nous avons peu ou point conscience des perceptions qui nous viennent du dehors.

Dans le sommeil, il y a diminution de la chaleur du corps, par conséquent une transpiration moindre que dans l'état de veille (dans le rapport de 2 à 3). Si quelquefois la transpiration est plus grande dans le sommeil, cela tient à des causes étrangères à l'état du corps. Le cœur bat moins fort, la respiration est plus lente, le mouvement péristaltique de l'estomac et des intestins diminue, les nerfs perdent en général de leur irritabilité, ce qui fait que les blessures sont moins douloureuses dans ces moments. Les yeux se ferment, le tympan se détend, les muscles n'obéissent plus

à la volonté; enfin, la conscience du présent et le souvenir du passé disparaissent souvent.

Le sommeil n'arrive point subitement, mais insensiblement. L'état qui le précède s'appelle *assoupissement :* c'est alors qu'on peut remarquer que la pensée ne s'éteint point, mais que le moi semble quitter le corps et aller penser ailleurs; c'est ce que l'on aperçoit lorsque, pressé par le besoin du sommeil, on fait quelque effort pour ne pas y succomber, et qu'on se réveille de l'assoupissement, qui n'est qu'un sommeil commencé. On peut remarquer encore qu'il suffit souvent de se décider très-positivement à dormir, de *vouloir* dormir, pour qu'on n'en éprouve plus le besoin : c'est que la volonté est un acte de liberté qui remet le moi en possession de lui-même, le sort de la spontanéité et de l'assoupissement, à peu près comme s'il portait sur un acte extérieur. L'assoupissement est toujours accompagné d'un sentiment d'affaissement, de prostration des forces en général; les idées perdent aussi de plus en plus de leur vivacité, de leur ordre et de leur clarté. Après l'assoupissement viennent le sommeil léger et le sommeil profond, qui n'en diffèrent qu'en degrés. Si l'on n'est pas subitement éveillé, on repasse par les états précédents, mais en suivant une marche inverse.

Il est très-probable que le sommeil n'est jamais si parfait que la pensée reste un seul instant dans cet état, quoique nous ne nous rappelions pas toujours les idées du sommeil. Ce qui fait croire que nous pensons toujours, c'est la loi de l'asso-

ciation des idées; on ne voit pas pourquoi dans l'état de sommeil cette loi cesserait : il semble, au contraire, qu'il est essentiel, d'après notre organisation intellectuelle, qu'une idée donnée en amène une autre.

Une autre raison, c'est qu'à quelque heure de la nuit que nous nous éveillions ou que nous soyons éveillés, toujours nous nous apercevons que nous rêvions. Ajoutons à cela que nous pouvons nous éveiller à une heure voulue : il faut donc que nous mesurions le temps par les idées qui se passent en nous, puisque nous ne le mesurons pas par des mouvements extérieurs, moyens qui nous servent à l'apprécier pendant la veille.

Quant à l'oubli des rêves, il peut se faire d'abord que cet oubli soit naturel par des causes à nous inconnues; ensuite, parce que les idées n'ont pas été assez vives, l'attention pas assez provoquée, pas assez libre : car nous avons peu de volonté, et surtout de volonté efficace pendant la nuit; et cependant c'est l'attention voulue qui est surtout nécessaire au rappel des idées. Le défaut de vivacité, celui d'attention, d'intérêt, de liaison, sont autant de raisons qui expliquent l'oubli de la plupart des rêves : car, quand ils ont les qualités contraires, ils se retiennent plus facilement. Les impressions de la veille font aussi évanouir insensiblement les idées du sommeil.

Le rêve se compose des mêmes phénomènes que la pensée de la veille. Seulement, il y a moins d'ordre et de netteté.

En quoi le sommeil différerait-il de la mort

sans le rêve, et si l'imagination ne tenait pas alors naturellement, quoique involontairement, le principe interne de la vie en haleine? Cette remarque de Kant paraît d'autant plus juste, que nos songes sont remplis d'émotions et de peines de toute nature, et que cet état est plus propre à prévenir l'extinction des forces de l'ame que si nos rêves étaient paisibles et insignifiants. Le cauchemar est le plus terrible de ces états pénibles du sommeil; aussi finit-il toujours par le réveil.

Si l'on s'observe au réveil, on trouve toujours qu'on vient de rêver : on se rappelle même souvent qu'on a rêvé antérieurement; mais on ne se souvient pas toujours du rêve qu'on a fait. Quelquefois même, en s'éveillant pendant la nuit, on se rappelle très-nettement le rêve qu'on vient de faire, en se proposant d'y revenir le matin au réveil du jour; et, quand un nouveau sommeil a passé sur ce rêve, on ne peut plus le reproduire. En général, les rêves se rappellent d'autant mieux qu'ils sont plus frappants, et qu'ils sont plus voisins du réveil, parce qu'alors l'activité de l'esprit devient de plus en plus grande, jusqu'à ce qu'elle ait atteint la force habituelle de la veille.

La *rêverie* est le rêve de l'homme éveillé. Il y en a de deux sortes : celle qui consiste dans une méditation profonde, et qui n'est qu'une attention forte, exclusive, et comme en ligne droite : telle était sans doute la méditation d'Archimède lorsqu'il fut frappé mortellement. Celle qui résulte de l'absorption dans une profonde douleur, et qui, comme la précédente, est également fixe; celle

qui consiste à laisser vaguer la pensée çà et là sans but et sans volonté. C'est là proprement l'état de *rêverie*, le plus délicieux parfois pour l'homme qui sait penser en rêvant ainsi. Que de choses on sent alors comme en germe! De quelle multitude de pensées on se sent pour ainsi dire gros en face de la nature, de sa beauté et de sa sublimité! On jouit alors de toutes les délices du ravissement poétique.

C'est l'imagination, et avec elle le sentiment et la passion, qui font ordinairement les frais des rêves. Néanmoins on a des exemples de mathématiciens et de philosophes qui résolvent des problèmes pendant leurs rêves. Il n'est pas rare de faire des vers ou de discourir, quelquefois même (à ce qu'il paraît par ce qu'on a pu en retenir) avec une habileté dont on est incapable dans l'état de veille. On lit aussi, et même des langues qu'on ne connaît pas, mais qu'en rêvant on croit connaître. Il faut que l'activité de l'imagination et de l'esprit soit alors prodigieuse : car elle crée les caractères, les invente même quelquefois; elle les lit, et y met en même temps le sens : ce sont là des choses dont nous ne serions pas capables dans l'état de veille.

En général, les idées de sommeil ont moins de clarté, de précision, que pendant la veille, et par conséquent donnent une plus faible conscience d'elles-mêmes. Il en est, au contraire, qui agissent plus énergiquement : les deux cas s'expliquent.

Les impressions et les pensées de la veille sont souvent le commencement de la chaîne des idées

du sommeil ; et même les impressions que le corps reçoit la nuit dirigent souvent les rêves.

Ainsi, la respiration gênée amènera le cauchemar, ou fera rêver qu'on est étouffé. A-t-on les pieds chauds, on rêvera qu'on marche sur un brasier. Le lit est-il fait en pente et de manière à ce qu'on roule d'un côté ou d'un autre, on rêvera qu'on tombe dans un précipice. Si les impressions que reçoit le corps pendant le sommeil sont trop fortes, et qu'elles ne soient pas de nature à se convertir en rêves, alors elles éveillent brusquement. Le réveil ordinaire se fait insensiblement, et déjà les sens ont un certain jeu, sont pour ainsi dire réveillés dans leur profondeur, qu'ils ne le sont pas encore à la surface. C'est ainsi que les yeux roulent dans leur orbite et sous les paupières fermées chez une personne encore endormie et dans son sommeil du matin. Il est possible aussi qu'un pareil jeu ait lieu pendant le rêve de la nuit.

Il ne faut pas décider légèrement des intentions et des actions d'une personne par ses rêves, quoiqu'on ne puisse pas contester l'influence de nos idées pendant la veille sur nos idées de sommeil. Les songes ont aussi quelque influence sur nos idées de la veille : c'est ainsi, par exemple, que nous avons quelquefois des réminiscences que nous rapportons à d'autres moments de la veille, et qui appartiennent aux rêves. Aussi, quand on craint de se tromper dans ces sortes de souvenirs, on se demande s'ils ne seraient pas des rêves. Les enfants ne distinguent pas très-bien l'état de veille de l'état de sommeil, et il leur arrive souvent de

demander le jour les jouets qui leur ont été promis la nuit en rêve.

L'opinion que les rêves sont des présages a été répandue par toute la terre; elle doit avoir quelque fondement. Mais si l'on fait attention à ce que les songes ont réellement d'étonnant, à la passion de l'homme pour le merveilleux, à son désir immodéré de connaître l'avenir, à la vanité qui lui persuade aisément qu'il est en relation avec un esprit supérieur, à la coïncidence rare, mais enfin possible, et même facile à expliquer[1], des évènements avec les songes, à l'imposture des interprètes, on ne sera pas surpris que cette superstition soit encore aussi répandue.

C'est là une chose remarquable, et qui peut s'expliquer par l'interprétation des songes et par leurs contraires.

E.

De l'Imitation.

L'imitation se rattache à l'imagination, en ce qu'il n'y a pas d'acte imité qui ne soit d'abord en idée, en image, avant d'être traduit en acte.

L'imitation est un principe d'éducation puissant chez les enfants : ils imitent non-seulement leurs semblables, mais encore toute la nature vivante. Ils sont surtout portés à imiter les sons : aussi gazouillent-ils long-temps avant de parler. Il n'y

[1] Une personne éveillée fait des conjectures sur un évènement qui l'intéresse; elle se monte la tête; elle rêve; l'évènement arrive tel qu'il avait été prévu bien naturellement : mais on ne fait attention qu'au rêve, et non à la prévision.

a imitation proprement dite qu'autant qu'il y a intention d'imiter, réflexion. Or, l'animal, n'ayant sans doute pas cette intention, n'imite pas. Il en est peu, d'ailleurs, qui portent à croire qu'ils sont imitateurs : encore la sphère de l'imitation est-elle fort restreinte pour quelques-uns d'eux. Certains oiseaux répèteront des sons, le singe des mouvements, mais pas autre chose. Ce double fait semble bien indiquer que leur attention est fort circonscrite, et que leur intention est nulle. S'il y avait intention chez eux, ils concevraient le rapport des moyens aux fins ; mais alors on ne voit pas pourquoi leur industrie serait aussi mécanique, aussi stationnaire, et leurs mouvements aussi précis.

Les principales lois de l'imitation sont :

1° Que l'esprit soit frappé de l'acte ou du mouvement à un degré suffisant pour que l'attention soit fortement provoquée ;

2° Que l'intérêt, et par conséquent un plaisir, le plus souvent esthétique, se fasse sentir et porte à l'action ;

3° Dans l'imitation spontanée, l'idée frappe d'abord, et il s'établit, dans l'organe propre à produire l'acte ou le mouvement dont on est témoin, une excitation qui ne peut quelquefois être maîtrisée qu'avec la plus grande peine. Alors l'imitation est une sorte de maladie ;

4° L'imitation spontanée est en raison inverse de la réflexion, de la raison, du génie ou de l'invention, et par conséquent de l'originalité. Nouvelle preuve qu'elle n'est point accompagnée d'in-

tention dans l'animal, puisqu'il n'agit point par réflexion, par volonté ;

5° Une autre loi de l'imitation spontanée surtout, c'est que le penchant en est d'autant plus fort que ceux que nous voyons agir ont plus d'influence sur nous, soit par les sentiments d'amitié, de respect, de crainte qu'ils nous inspirent, soit par leur nombre, et par la manière plus frappante dont ils agissent. Aussi nous imitons plus volontiers nos amis que nos ennemis ; nous prenons jusqu'à leurs défauts. Le soldat est d'autant plus porté à la fuite, qu'il voit un plus grand nombre de ses camarades tourner le dos, et avec plus de précipitation et d'effroi.

V.

DU JUGEMENT, DU RAISONNEMENT, ET INCIDEMMENT DE LA PRÉVISION.

1°

DU JUGEMENT.

On entend par jugement :

1° La faculté de concevoir un rapport (raison);

2° La conception du rapport;

3° L'adhésion de l'esprit à cette conception;

4° L'affirmation mentale ou orale qui suit cette adhésion.

Mais il n'y a souvent qu'une antériorité logique entre la conception du rapport et l'assentiment qu'y donne l'esprit. Quant à l'affirmation mentale qui suit, elle n'est que l'affirmation orale pensée.

L'assentiment n'est point libre : car, que le rapport soit vrai ou qu'il soit illusoire, l'esprit n'en peut nier la conception. Il faut bien remarquer en effet que c'est l'apparition de ce rapport à l'esprit, ou sa non-apparition, qu'affirme en tout cas l'entendement, et non l'existence ou la non-existence de ce rapport dans la nature des choses : ce qui explique la possibilité des jugements faux. Nous ne sommes pas libres dans le jugement, mais nous pouvons l'être avant, surtout si le jugement est difficile à porter. Le jugement n'est donc essentiellement que la capacité d'être frappé par une idée de rapport.

Peut-il y avoir des jugements négatifs d'après la définition que nous donnons du jugement? Non; mais seulement des tentatives de jugements de cette espèce, et des propositions négatives.

Toutes nos connaissances sont des jugements. Connaître, c'est distinguer, et distinguer c'est affirmer et nier tout à la fois. Seulement, il en est de *primitifs* et de *dérivés*, ou plutôt de *subséquents*. Les premiers sont les jugements qui servent à former les intuitions et les idées (générales); les seconds, ceux qui combinent les résultats des premiers, et donnent naissance aux idées de rapport sans nombre qui forment la principale richesse intellectuelle. On peut donc dire que les jugements précèdent ou suivent les simples idées, suivant l'espèce d'idées et de jugements dont on entend parler. A prendre cependant les faits d'une manière plus rigoureuse et plus profonde, il est vrai de dire que la matière du jugement, c'est-à dire une certaine

perception encore informe, a dû précéder tout jugement. Au reste, lors même qu'on admettrait la simultanéité de l'idée et du jugement, il serait toujours possible de considérer abstraitement les termes des jugements en eux-mêmes, sans songer aux jugements antérieurs qui les ont engendrés, ni aux jugements auxquels ils peuvent donner occasion à leur tour. Si l'on admet que les jugements primitifs soient ce qu'on appelle improprement jugements négatifs, on verra facilement en quel sens on peut dire que les perceptions ont précédé le jugement, comme on le soutient assez ordinairement. Mais ne peut-on pas dire aussi qu'avant de distinguer, et par conséquent de nier, j'ai eu l'idée d'individus et de modes divers dont je niais d'autres individualités réelles ou modales, que mon esprit en a saisi, affirmé l'unité, et qu'ainsi les premiers jugements ont été affirmatifs? Ou faudra-t-il dire qu'il n'y a eu affirmation de l'individualité que parce qu'il y a eu distinction et par conséquent négation, et réciproquement, en sorte qu'il n'y a point eu priorité entre l'affirmation et la négation? Tel serait notre avis.

Si l'on considère les jugements par rapport aux simples idées et pour les en distinguer, on peut dire que les jugements présentent toujours à l'esprit trois idées intimement liées, parmi lesquelles il en est deux qui engendrent la troisième, laquelle constitue proprement le jugement, tandis que l'un ou l'autre terme du jugement, ou même l'idée engendrée par les deux termes, est une idée pure et simple, lorsqu'on la considère en elle-même?

On peut distinguer les jugements en *explicatifs* ou *analytiques*, et en *extensifs* ou *synthétiques*. Les premiers sont ceux dans lesquels l'attribut est implicitement compris dans le sujet; par exemple : Tout corps est étendu. Les jugements synthétiques, au contraire, sont ceux dont l'attribut n'est pas nécessairement lié au sujet; par exemple : La terre est ronde; Caïus est malade. Les termes des jugements analytiques sont toujours donnés en même temps, mais d'une manière complexe. C'est à distinguer cette complexité que consiste le jugement analytique.

Observations. I. Le jugement est la principale opération de la pensée : aussi le retrouve-t-on dans toute connaissance proprement dite. Il est comme à trois puissances : à la *première,* dans les opérations intellectuelles que nous avons examinées avant de traiter du jugement d'une manière spéciale, c'est-à-dire dans l'attention, l'abstraction, la comparaison, la généralisation, la mémoire, l'association des idées, et l'imagination; car toutes ces opérations conduisent à un jugement. Mais le résultat de ces premiers jugements est de préparer les idées de manière à rendre leur combinaison facile. Le but du premier moment du jugement est donc de créer des perceptions et des idées, d'abstraire des conceptions. Celles-ci seules sont susceptibles de nombreuses combinaisons par genres et par espèces.

Le jugement porté à la *seconde* puissance, ou le jugement proprement dit, consiste à subordonner et à coordonner ainsi les idées. C'est dans ce

sens qu'on dit proprement qu'une personne a ou n'a pas de jugement. L'intelligence, une fois en possession des idées, est appelée à les appliquer, ce qu'elle peut faire bien ou mal.

Le jugement porté à sa *troisième* et dernière puissance consiste à combiner des jugements pour en tirer d'autres jugements, de la même manière qu'il combine à sa seconde puissance des idées pour en obtenir d'autres, et qu'à la première il combine les éléments des intuitions ou des idées pour leur donner leur unité et leur totalité complexe.

La première puissance du jugement est appelée par quelques auteurs, *entendement;* la seconde, *jugement;* la troisième, *raisonnement.* Il ne peut y en avoir une quatrième, attendu que la combinaison du raisonnement pour former une démonstration ne se fait que successivement, en ajoutant raisonnement à raisonnement, en sorte que l'unité de conscience y est multiple et successive. Le résultat du premier est considéré comme une donnée primitive, comme un principe qui sert à la formation du second; le résultat du second à celle du troisième, et ainsi de suite. L'esprit ne voit cet enchaînement de rapports que successivement, et non d'un seul coup d'œil, comme dans les autres actes du jugement. C'est donc une opération composée qui se fait à plusieurs reprises différentes. On voit, d'après cette manière d'envisager le raisonnement à tous les degrés de la pensée, l'unité de cette fonction générale de l'esprit. Toutes ces opérations concourent au même but; toutes se

ressemblent ; elles ont toutes matière et forme. —La matière des intuitions et des idées, celle des jugements, celle des raisonnements, varie à l'infini : c'est ce qui permet de distinguer une intuition, une idée, un jugement, un raisonnement, d'une autre intuition, d'une autre idée, etc. La forme est toujours la même dans chaque espèce d'opérations, c'est-à-dire une pour toutes les intuitions, une pour toutes les idées, etc. De plus, elle a un caractère commun pour toutes ces espèces d'opérations, *l'unité*. Elle se distingue pour les perceptions, en ce que leur forme objective est l'espace et le temps. Quant aux idées, c'est le rapport de leurs éléments constitutifs, des éléments de leur compréhension. La forme des jugements est le rapport de l'attribut au sujet, de même que celle du raisonnement est le rapport de la conclusion aux principes.

II. La théorie du jugement peut être résumée de la manière suivante :

1° *Nature* du jugement, — conception de rapport, — raison, — de sorte que le jugement n'est que l'usage de la raison.

2° *Espèce* de jugements quant à la construction progressive de la pensée :

a) Jugements primitifs ou de sensation et de perception, *formation des idées.*

b) Jugements de second ordre, ou *combinaison des idées.*

c) Jugements de troisième ordre, ou *combinaison des jugements* pour atteindre l'absolu.

3° *Eléments* de tout jugement : *matière* (termes), *forme* (rapport).

4° *Points de vue* du jugement :

- *a*) Quantité — singuliers, particuliers, universels. — ou quant au sujet.
- *b*) Qualité — affirmatifs, négatifs, limitatifs. — quant à la convenance du sujet et de l'attribut.
- *c*) Relation — catégoriques, hypothétiques, disjonctifs. — quant à la nature du rapport du sujet avec l'attribut.
- *d*) Modalité — problématiques, assertoriques, apodictiques. — quant à la force du rapport du sujet avec l'attribut.

5° Classification des jugements :— analytiques, synthétiques.

6° Rapport du jugement avec

- *a*) Les capacités
  - sensibilité — sensation. sentiment.
  - intelligence — réceptivité. conscience. raison.
  - activité — spontanée. volontaire.
- *b*) Les facultés
  - amour, haine ; -- désir, aversion ; -- espérance, crainte ; -- regret, satisfaction.
  - attention, abstraction.
  - comparaison, généralisation.
  - mémoire, association des idées, imagination.
  - raisonnement.

III. Il y a un jugement qui accompagne toutes les opérations précédentes, et qui est toujours le même, celui qui consiste à s'en affirmer l'auteur ou le sujet.

IV. Il faut voir, pour la parfaite intelligence de la théorie du jugement, la Logique.

V. Je ne parle pas des conditions organiques du jugement, pas plus que je n'ai parlé de celles de la mémoire, de l'imagination, pas plus encore que je ne parlerai de celles du raisonnement, parce qu'en fait, s'il y en a, on ne les connaît pas, et

que d'ailleurs les phrénologistes pensent que chaque organe donne son attention, abstrait, compare, généralise, se souvient, imagine, juge et raisonne pour son propre compte. Nous n'examinerons pas ici cette singulière hypothèse : elle ne serait d'abord tolérable qu'à la condition que le moi ferait tout cela au moyen de tous les organes; mais elle ne serait encore alors qu'une vaine hypothèse.

2°

DU RAISONNEMENT.

Le raisonnement est la conception immédiate ou médiate d'un rapport d'un jugement avec un ou plusieurs autres; ou, si l'on veut, la conception du rapport d'un cas particulier à une règle. Le cas est *subsumé* à la règle, ou la règle *assumée* au cas.

Comme le raisonnement est plutôt du ressort de la logique que de celui de l'anthropologie, nous nous contenterons de donner ici le tableau suivant lequel on peut procéder dans l'enseignement de son mécanisme :

1° Donner des exemples de toutes les espèces de raisonnement;

2° Faire voir ce qu'il y a de commun à toutes, et retenir ce caractère comme l'essence du raisonnement;

3° Distinguer en conséquence la *forme* (qui est identique et invariable) de la *matière* (qui est diverse et variable);

4° Diviser les raisonnements suivant leur marche

ascendante (du particulier au général) ou *descendante* (du général au particulier, ou du corrélatif au corrélatif) de l'esprit. Les uns tendent à étendre la sphère des connaissances en anticipant sur l'expérience ; les autres les appliquent, les combinent, plutôt qu'ils ne les étendent directement. Mais comme ils font naître de nouvelles idées de rapport, ils sont cependant aussi extensifs des connaissances secondaires ou de rapport.

Première division ; raisonnement d'expérience :

a) Analogie,

b) Induction.

Seconde division ; raisonnement déductif :

A Immédiats. — Suivant les quatre catégories. (V. la Logique de Kant, à laquelle nous renvoyons spécialement.)

B Médiats. — Suivant la catégorie de relation :

a) Catégoriques.

b) Hypothétiques.

c) Disjonctifs.

5° Formes extraordinaires et diverses que ces raisonnements peuvent prendre :

a) Enthymème.

b) Dilemme.

c) Sorite.

d) Polysyllogisme.

6° On traitera ensuite des raisonnements qui ne sont qu'apparents, ou des sophismes, en suivant la même marche que ci-dessus. (V. la Logique.)

3°

DE LA PRÉVISION[1].

La prévision porte en apparence sur l'avenir, comme la mémoire sur le passé. Je dis *en apparence,* car on se tromperait si l'on croyait que ce qui n'est pas encore puisse être l'objet de nos idées. Nous n'avons donc pas d'intuition directe de l'avenir, comme il nous semble que nous en avons une du passé. Il n'y a donc pas de prévision possible à proprement parler; mais connaissance du passé, et application de cette connaissance à l'avenir, au moyen de la mémoire, de l'imagination et de l'induction. La prévision n'est donc en quelque sorte que le passé de l'avenir.

Cependant la connaissance du passé n'est pas logiquement plus nécessaire ni plus facile à concevoir que celle de l'avenir : car le passé n'est pas plus que l'avenir; le néant est au même titre dans ces deux grandes portions de la durée. Ce qu'on appelle *pressentiment* n'est donc qu'une chimère, une superstition, ou plutôt une induction dont on ne se rend pas bien compte. Ce qui confirme dans cette superstition, c'est qu'on tient soigneusement compte de toutes les chances attendues qui se sont réalisées (réalisation qui n'a rien d'impossible ni même d'étonnant), tandis qu'on perd facilement

[1] La prévision appartient plutôt aux fonctions composées dont nous parlerons dans l'Appendice à l'entendement et à la raison; mais nous la mettons ici à cause de son rapport intime avec la mémoire, l'imagination et le raisonnement.

de vue tous les cas où l'on s'est trompé dans ses prétendues prévisions.

On distingue les pressentiments gais et les pressentiments tristes. Ceux-ci forment le plus grand nombre, par la raison bien simple que ce qui est inconnu et ce qui nous touche nous alarme facilement. On n'a pas besoin de se préparer à la bonne fortune, on ne sera pas embarrassé d'en jouir. Mais on sait que le malheur exige des forces pour y résister; on le voit d'abord possible, l'imagination le réalise ensuite, et l'on essaie pour ainsi dire ses forces à le supporter. Puis, comme nous sommes beaucoup plus sensibles au mal qu'au bien, nous tenons compte particulièrement du mal, nous le grossissons, il remplit facilement à nos yeux toute notre existence; et nous pensons, nous craignons, nous calculons même qu'il en sera ainsi à l'avenir, ne serait-ce que pour nous ménager le plaisir d'être trompés en bien. Ces prévisions sinistres sont bien plus naturelles encore lorsque l'ame est déjà en proie à la souffrance. Un trait de notre nature sensible est aussi de tendre les bras à la destinée. On dirait parfois que le mal, quand on le juge irrévocable, exerce sur nous une sorte de pouvoir magique; on y court.

C'est l'idée d'une pareille fatalité qui pousse certains maniaques au meurtre à force d'avoir peur de le commettre, à force de s'en défendre. On conçoit qu'ils peuvent s'y croire portés par une puissance irrésistible, et qu'un jour ils soient tentés de donner raison à cette horrible idée.

Au reste, l'homme est si faible, il a tellement

besoin de prudence et de prévoyance, qu'on ne doit pas s'étonner qu'il cherche à se rendre compte de l'avenir. Aussi remarque-t-on cette superstition particulièrement dans les ames énervées, dans les malheureux, et dans ceux dont la fortune et l'existence dépendent un peu du hasard, tels que le pêcheur, le chasseur, le joueur, le guerrier. De là, la foi aux sorciers et aux devins; de là, l'association arbitraire des phénomènes pour *présager* l'un par l'autre. Il y a, du reste, moins d'arbitraire et d'erreur dans le *présage* que dans le pressentiment: le présage s'attache à des choses extérieures dont la liaison n'a rien de connu; mais il peut se faire cependant que deux phénomènes différents soient dus à la même cause, et que l'un soit aussi un signe certain de l'autre. Mais il y a toujours peu de force d'esprit à s'attacher à ces sortes de coïncidences lorsqu'elles n'ont pas été observées sur une grande échelle, et qu'elles n'ont pas été reconnues constantes. Dans le cas contraire, ce qui doit le plus préoccuper un esprit méditatif, c'est la recherche de la cause commune de ces phénomènes. La foi au présage est peut-être moins dangereuse pour le jugement que celle au pressentiment, parce qu'elle porte sur des phénomènes externes; tandis que celle-ci, portant sur des phénomènes internes mal observés, peut conduire plus facilement à la vision, au mysticisme, en un mot à toutes les rêveries d'une imagination qui ne se règle plus alors sur aucun évènement, sur aucun phénomène naturel.

On distingue trois manières de déterminer l'avenir :

1° La *prévoyance*, moyen naturel, et qui a lieu, comme nous l'avons dit, en se fondant sur les lois de l'expérience par l'association des idées ou par le raisonnement;

2° La *divination*, moyen contre nature et opposé aux lois de l'expérience : on associe par-là des choses qui ne vont point ensemble, et qui ne coïncident quelquefois que fortuitement. Telle est la divination par l'astrologie, la chiromancie, la nécromancie. Le présage rentre dans la divination;

3° La *prédiction*, moyen surnaturel, parce que l'on considère la prévision comme une inspiration due à une cause d'une nature particulière : telles sont les sentences des oracles, les songes.

C'est surtout dans les évènements importants de la vie que l'homme serait curieux d'anticiper sur l'avenir; et, comme il sait que sa prévoyance naturelle est souvent défectueuse, il cherche à y suppléer en se jetant dans la superstition. Si les faux prophètes et les devins ne réussissent pas, on n'y pense plus ; ce n'est probablement pas leur faute, ni celle de leur science. Réussissent-ils, au contraire (et il serait très-étonnant qu'ils ne rencontrassent jamais juste), alors on crie au miracle; la superstition s'empare du fait, le grossit, le multiplie, le répand au loin, et l'on voit les efforts de la raison se briser aux pieds de l'erreur qui règne long-temps en paix. C'est ainsi que les Grecs consultaient Apollon pythien;

les Romains, le vol des oiseaux et les entrailles des victimes; les chrétiens, la Bible, l'Evangile, et quelquefois même les sorciers et les magiciens, qui sont vieux comme le monde.

La plupart des prévisions ordinaires et les plus faciles se font par association d'idées, procédé plus expéditif que l'induction, quoique, du reste, l'induction soit alors applicable.

Les animaux eux-mêmes sont capables de cette sorte de prévision : ainsi, le chien qui a l'habitude de voyager avec son maître, ne lui voit pas plutôt prendre son bâton et son chapeau, qu'il se dispose à partir avec lui. Mais il est une autre prévision chez les animaux, qui serait bien plus étonnante si elle était véritablement une prévision et non une simple impulsion instinctive : c'est ainsi qu'un grand nombre d'animaux font leur provision pour l'hiver, se creusent des abris, construisent des nids pour y faire leurs petits, prévoient les changements de température, de saison, et passent dans des climats meilleurs.

Les observations de ce genre, par le général Quatremère-Disjonval, ont peut-être beaucoup contribué à la conquête de la Hollande par Pichegru. Il observa que la grosse araignée des jardins, qui tend ordinairement ses toiles entre deux arbres, fait ses réseaux plus grands et les attache à des fils plus longs lorsque plusieurs jours calmes doivent se succéder. Mais aussitôt que le vent approche, elle raccourcit les fils, diminue les dimensions de ses rets, et les fait disparaître complètement si la tempête est proche. Les araignées

qui séjournent dans les angles des fenêtres, proportionnent la force de leur toile à la rigueur de l'hiver. Si l'hiver doit être doux, la toile est simple; mais si les froids doivent être rigoureux, la toile est quadruple. Quand le froid doit baisser, elles détachent successivement une toile, puis une autre, et la font servir à leur nourriture.

Ce serait à tort cependant qu'on attribuerait aux animaux une connaissance de l'avenir; on ne peut pas même dire qu'ils s'attendent à l'avenir, et qu'ils agissent par induction ou par analogie : car les petites araignées qu'on fait éclore à la chaleur du soleil, filent la première fois comme elles fileront la dernière, et cela sans avoir jamais vu les toiles des autres araignées, ni avoir ressenti les rigueurs d'aucun hiver. La nature les fait donc agir instinctivement, sans doute même par un sentiment : car la nature ne peut pas agir autrement dans les êtres vivants. Ce sentiment ne porte point sur le futur, mais sur le présent : il est incontestable qu'il s'opère un changement dans l'atmosphère avant qu'il s'en opère un dans le temps; nous le voyons par le baromètre. Des personnes mêmes qui sont sujettes à des douleurs rhumatismales, ou qui ont perdu un membre, s'aperçoivent de ce changement. Rien n'empêche donc de penser qu'il se produit quelque chose d'analogue dans les animaux : ce qui les porte à exécuter certains mouvements, comme on voit la mouche se cramponner pour résister au coup de vent ou au simple souffle. Mais on ne peut pas expliquer com-

ment cet instinct porte les animaux à faire des provisions, ou toute autre chose.

§ III.

De la Raison.

Un trop grand nombre de définitions de la raison ont été données, pour qu'on ne soit pas plus embarrassé après avoir consulté les auteurs sur le sens qu'il convient d'attacher à ce mot, qu'auparavant. Ici, comme dans la plupart des cas, il faut toujours finir par où l'on aurait dû commencer, c'est-à-dire par consulter les faits eux-mêmes, les diviser, puis ensuite affecter aux groupes qu'ils forment et aux aptitudes qui leur correspondent, les dénominations qu'on pense les plus propres à les désigner, en se conformant du reste, autant que possible, à l'usage suivi par les hommes de la science qui sont les plus compétents.

Nous procèderons cependant cette fois un peu contrairement à notre usage, en recherchant d'abord le sens donné au mot raison par quelques auteurs, sauf ensuite à revenir à notre méthode ordinaire.

Les manuels de philosophie, qui doivent être médités d'une manière particulière par leurs auteurs, et qui, par le fait seul qu'ils s'adressent à la jeunesse des écoles, doivent présenter un caractère scientifique propre, nous fourniront les définitions que nous allons donner. Nous en prenons un certain nombre sans beaucoup de choix.

1° Les auteurs de la Logique *Port-Royal* en-

tendaient par raison la faculté de concevoir, de juger, de raisonner, et d'ordonner ses pensées: —intelligence;

2° *Watts :* —la faculté de raisonner;

3° *Thurot:*—l'entendement, ou la somme de nos facultés employées à dessein et d'une manière exacte et régulière;

4° *Laromiguière :*—le sentiment des rapports;

5° *Galuppi :*— la capacité des conceptions;

6° M. *Cardaillac :* — la propriété de voir la vérité; de reconnaître, pour se l'approprier par l'affirmation, la vérité générale contenue dans les faits individuels, et manifestée par eux (jugement); de voir en outre, dans les vérités générales dont il entre en possession, les vérités particulières, moins générales, et même individuelles qui en font partie, et de les affirmer (raisonnement);

7° M. *Flotte :* —la faculté intellectuelle qui distingue éminemment l'homme de la brute, et par laquelle, s'élevant au-dessus de l'imagination et des sens, il parvient jusqu'à la connaissance de Dieu, de lui-même, et du monde moral;

8° M. *Gley* la définit : — *Sensus ille communis, judicium hoc rectum, quo mentem hominis ornavit auctor naturæ ut esset ipsi norma in actionibus dirigendis.*

9° M. *Garnier :* — la faculté de connaître les objets que nous ne confondons pas avec nous-mêmes, et qui ne tombent pas sous nos sens physiques, ou faculté de connaître le non-moi imma-

tériel (raison intuitive), et les rapports des objets matériels ou du sens intime (raisonnement);

10° M. *Gatien :* — la faculté de percevoir les rapports;

11° *Schulze :* — la faculté de penser, c'est-à-dire de percevoir, de généraliser, de juger, et de raisonner;

12° *Beck :* — la faculté de raisonner;

13° *Krug :* — la faculté des notions, principes de l'absolu;

14° M. *Mathiæ :* — la faculté d'établir l'universel et l'inconditionnel, ou les principes primitifs de l'ordre;

15° M. *Rixner :* — le troisième et dernier degré de la vie avec conscience, c'est-à-dire de la vie qui se saisit clairement (dans Dieu et Dieu en soi).

Nous ne perdrons pas notre temps à examiner ces définitions : qu'il nous suffise de dire qu'il n'y en a aucune qui mérite ce nom, par la raison fort simple que la raison est indéfinissable en soi. En effet, n'étant point connue par elle-même, elle ne peut être définie sous ce point de vue, mais uniquement par rapport à l'espèce de connaissances dont elle est la source. Or, ce n'est point là une définition, mais une simple dénomination. Et puis, qui ne voit que les connaissances qu'on y rapporte varient au gré des auteurs; que les uns entendent plus, les autres moins, quoiqu'ils semblent assez d'accord sur la nature de ces connaissances. Mais pour comprendre la définition de la raison, il est évident qu'il faut se faire une juste idée de la connaissance en général et de ses différentes es-

pèces : ce n'est qu'après avoir caractérisé l'une de ces espèces par opposition aux autres, qu'on peut faire entendre le sens qu'on donne au mot raison. Or, ce genre de définition, qu'on appelle plus proprement *explication,* est celui que nous emploierons : c'est le seul convenable toutes les fois qu'il s'agit de mots qui indiquent des faits.

Nous disons donc que toutes les connaissances qui ne sont point la *matière* de quelque phénomène soit externe, soit interne, qui ne correspondent directement à rien de perceptible dans les choses ou en nous, à aucune détermination de la conscience, telles que le plaisir et la peine, sont du domaine de la raison.

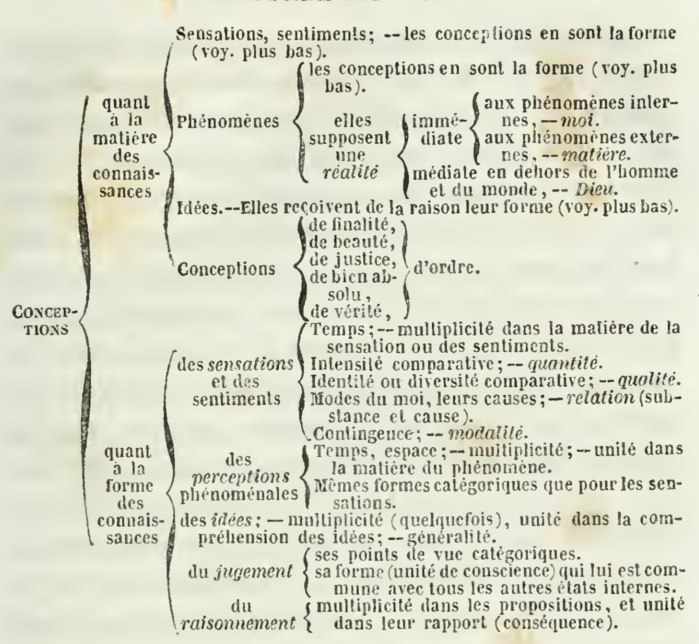
Or ces sortes de connaissances, que les uns appellent *notions,* d'autres *idées,* dans le sens métaphysique de Platon, nous les appelons *conceptions,* parce que l'esprit les *conçoit,* les engendre, les produit, et les applique aux phénomènes. Le mot *notion* signifiant connaissance, et toute connaissance supposant un objet connu, ne convient point pour désigner ces sortes d'idées, parce qu'un des caractères des connaissances rationnelles, le principal même, est précisément de ne point avoir d'objet *adéquat* distinct d'elles-mêmes. Le mot *idée* convient encore moins, à cause du sens général qu'il a dans notre langue usuelle. Il peut convenir en allemand, parce qu'il appartient à la langue scientifique seule.

Les conceptions ont encore deux autres caractères : c'est qu'elles ne sont pas le fruit de la généralisation; elles ne se forment point par des

comparaisons et des abstractions successives; elles apparaissent d'elles-mêmes à l'esprit avec toute leur généralité naturelle, lors même qu'on ne l'aperçoit plus. C'est parce que cette généralité n'est pas susceptible de plus ni de moins, qu'elle a une extension absolue, invariable, *nécessaire*, indépendante par conséquent des points de vue et des conventions des hommes, qu'elle s'appelle proprement *universalité*. Cependant il n'y a pas de conceptions proprement universelles, sans quoi leurs sphères se confondraient en se compénétrant mutuellement. Les conceptions se limitent donc *réciproquement* et *nécessairement*. La nécessité de leurs rapports est donc aussi un troisième et dernier caractère des conceptions.

Ces sortes de connaissances proprement appelées rationnelles, à cause de leur origine et de leur caractère, sont de la plus haute importance en philosophie. Le dix-septième siècle, et tous les métaphysiciens qui se sont montrés de dignes descendants de Platon et de Descartes, ont admis ces sortes d'idées; mais leur origine, et surtout leur caractère tout subjectif, n'a été parfaitement connu d'abord que par Kant. Les conceptions sont *impersonnelles*, si l'on veut dire par-là qu'elles sont étrangères à la volonté, et qu'elles ne varient pas d'homme à homme, comme les sensations; mais elles sont *personnelles* ou *subjectives* (quoique ne variant point suivant les individus), en ce sens qu'elles sont le fruit d'une activité intellectuelle particulière, primitive et profonde en nous.

On peut les diviser et les subdiviser de la manière suivante, par rapport aux connaissances:



- CONCEPTIONS
  - quant à la matière des connaissances
    - Sensations, sentimens; -- les conceptions en sont la forme (voy. plus bas).
    - Phénomènes
      - les conceptions en sont la forme (voy. plus bas).
      - elles supposent une *réalité*
        - immédiate
          - aux phénomènes internes, -- *moi*.
          - aux phénomènes externes, -- *matière*.
        - médiate en dehors de l'homme et du monde, -- *Dieu*.
    - Idées. -- Elles reçoivent de la raison leur forme (voy. plus bas).
    - Conceptions
      - de finalité,
      - de beauté,
      - de justice,
      - de bien absolu,
      - de vérité,
      - d'ordre.
  - quant à la forme des connaissances
    - des *sensations* et des sentiments
      - Temps; -- multiplicité dans la matière de la sensation ou des sentiments.
      - Intensité comparative; -- *quantité*.
      - Identité ou diversité comparative; -- *qualité*.
      - Modes du moi, leurs causes; -- *relation* (substance et cause).
      - Contingence; -- *modalité*.
    - des *perceptions* phénoménales
      - Temps, espace; -- multiplicité; -- unité dans la matière du phénomène.
      - Mêmes formes catégoriques que pour les sensations.
    - des *idées*; -- multiplicité (quelquefois), unité dans la compréhension des idées; -- généralité.
    - du *jugement*
      - ses points de vue catégoriques.
      - sa forme (unité de conscience) qui lui est commune avec tous les autres états internes.
    - du *raisonnement*
      - multiplicité dans les propositions, et unité dans leur rapport (conséquence).

On voit par ce tableau que les conceptions ou produits de la raison forment un élément au moins de toutes nos connaissances, et même de tous nos états; qu'elles sont la véritable lumière intellectuelle. En ne considérant même que l'activité, tout ce que nous en savons se réduit à des conceptions. En effet, les mots *activité, passivité, capacité, spontanéité, liberté, fatalité*, n'indiquent que des manières de nous concevoir. Quant aux déterminations internes qui résultent de l'activité, elles font partie du phénomène. Les mots *amour, haine, désir, aversion, espérance, regret, crainte, sécurité*, etc., indiquent des phénomènes internes dont l'intelligence exige des conceptions de rapport et de temps.

L'étude complète de la raison embrasserait toute

la philosophie. Nous ne pouvons donc que renvoyer aux différentes parties de la science. Les conceptions premières et dernières de l'esprit humain sont l'objet propre de la philosophie. Elle éclaircit l'origine des unes et des autres, détermine leur valeur, les systématise, et donne ainsi les deux termes de la connaissance rationnelle et le rapport qui les unit. Les autres sciences se meuvent entre les deux extrêmes de chaque ordre de pensées, font connaître avec plus ou moins de détail et de précision les termes moyens que la philosophie ne fait que signaler comme lien des deux extrêmes. La science philosophique de nos différents ordres de conceptions est donc essentiellement systématique et complète : c'est du moins l'idéal auquel aspire l'esprit humain. Ce qui fait appeler la raison la faculté de l'absolu (*absoluti, quod absolvitur*). Mais ce n'est là évidemment que le dernier degré de l'usage de cette faculté considérée comme capacité des *conceptions*. Rien n'empêche, du reste, qu'on ne la prenne dans cette acception restreinte. Mais elle n'en est pas moins l'alpha et l'oméga de toute connaissance; elle intervient dans la moindre intuition, lui donne sa forme intelligible (*absolvit*), comme à la conception de la mécanique céleste, comme à la conception de Dieu; seulement elle donne des touts qu'elle subordonne à d'autres; seulement elle donne l'élément *a priori* de toute physique (métaphysique vraie et connue), et soupçonne un autre ordre de matière de connaissance (métaphysique inconnue), où les phénomènes qui forment la matière de nos con-

naissances ontologiques et leurs formes (les catégories) cherchent encore à pénétrer par une subreption de l'imagination (métaphysique fictive et fausse). C'est contre cette surprise de l'imagination qui nous fait construire le sur-sensible (le noumène, l'inconnu) sur le modèle du sensible (phénomène), que la critique de la raison pure met en garde. Elle fait voir qu'en voulant par-là nous élever au-dessus de la connaissance du sensible, nous tombons inévitablement dans l'erreur, puisque nous prenons nos fictions pour des réalités. En effet, nous voulons connaître; et comme notre loi intellectuelle est de ne connaître qu'avec matière et forme, comme d'un autre côté la matière de la connaissance sur-sensible nous manque absolument, que nous n'avons point de capacité pour la saisir, nous lui substituons nos imaginations prises (de près ou de loin) du monde sensible, et nous y appliquons les mêmes conceptions, la même forme qu'aux phénomènes de ce monde, par la double raison qu'elle leur convient, et que nous n'en imaginons d'ailleurs aucune autre. Kant a rendu le plus grand service à la philosophie et à l'humanité en dévoilant scientifiquement cette tendance erronée de l'esprit humain. Nous verrons ailleurs ce que ses idées laissent à désirer, et quelle est la valeur des objections contraires.

Les conditions organiques immédiates de l'usage de la raison sont inconnues.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur la

raison; nous y reviendrons amplement dans la *Logique objective*.

§ IV.

Des Sentiments.

Les sentiments proprement dits sont des états de l'ame sans valeur objective, n'ayant d'autre caractère que l'affection agréable ou désagréable, et qui se distinguent des sensations : 1° en ce qu'ils sont la conséquence immédiate des pensées, des idées, et non celle de l'action physique des choses intérieures sur nos organes; 2° en ce qu'ils ne se rapportent pas au corps comme à leur siége, bien que les sensations internes puissent leur être consécutives.

On entend quelquefois aussi par sentiment tous les mouvements passionnés et émotifs de l'ame, tels que l'amour, la haine, la joie et la tristesse, le désir et l'aversion, l'espérance et la crainte, le regret et la satisfaction, etc. Nous parlerons du sentiment entendu dans ce dernier sens, lorsque nous traiterons des passions.

On prend encore d'autres fois ce mot dans un sens beaucoup plus large, entendant par-là les sensations et les sentiments proprement dits, tels que nous les avons définis plus haut. Mais le mot sensation est pris plus souvent encore dans cette double acception.

Je ne parle pas de plusieurs autres sens donnés au même mot dans le langage vulgaire, sens qui n'ont rien de la précision de la langue philoso-

phique, et qui s'éloignent beaucoup de l'acception étymologique, par exemple lorsqu'on fait ce mot synonyme du *sententia* des Latins, comme dans cette phrase : *C'est mon sentiment.*

C'est un fait, qu'à la suite de nos conceptions d'ordre appliquées à des phénomènes d'une certaine importance, nous éprouvons un sentiment de satisfaction ou de déplaisir, suivant que le bien ou le mal paraît avoir lieu. De là autant de sortes de sentiments de ce genre qu'il y a d'espèces de conceptions. Nous distinguerons donc des sentiments :

a) Téléologiques
b) Esthétiques
c) Juridiques } non physiques.
d) Moraux
e) Logiques

Nous traiterons de chacun d'eux dans les parties de la philosophie qui les concernent [1].

Il faut entendre par sentiments logiques, non-seulement ceux que fait naître le raisonnement, mais encore ceux qui accompagnent la découverte d'une vérité ou d'une erreur grave sans le secours du raisonnement.

Plusieurs de ces sentiments peuvent coexister, parce que les mêmes conceptions sont susceptibles de plusieurs points de vue : par exemple, la sentence d'un tribunal peut être tout à la fois très-juste et très-bien raisonnée; une œuvre d'art très-bien exé-

[1] Kant a très-bien traité le sentiment moral sous le nom de *respect* (Achtung).

cutée peut représenter un trait de dévouement sublime, etc. Le sentiment mixte devient plus fort lorsque ses éléments sont tous de même nature, c'est-à-dire agréables ou désagréables.

Le sentiment peut être dû à des conceptions qui accompagnent des phénomènes réels ou fictifs. Dans le premier cas, ces phénomènes sont présents, ou futurs, ou passés. S'ils ne sont pas présents, l'imagination reproductive ou productive est nécessaire pour en donner le tableau à l'esprit. Elle est nécessaire encore, quoique à un moindre degré, lorsque les phénomènes sont actuels.

Si les phénomènes sont fictifs, le degré de sentiment dépend de celui de la force de l'image, de sa vraisemblance, etc. Ce n'est pas en effet la raison abstraite qui produit le sentiment, mais bien la raison appliquée aux phénomènes réels ou fictifs. Et comme elle produit le sentiment en raison du développement que la matière du phénomène excite en elle, la cause première et éloignée, et la mesure du sentiment, tiennent réellement à la nature du phènomène. Comme, d'un autre côté, on remarque plus facilement l'élément empirique d'un tableau que l'élément rationnel propre à produire le sentiment, il est facile de voir pourquoi les sentiments ont été attribués à l'imagination plutôt qu'à la raison.

Mais ce qui démontre cependant qu'ils sont les produits de cette dernière capacité, c'est que si les sens et l'imagination sont seuls en jeu, comme dans les animaux, il n'y a plus de sentiment proprement dit.

Le sentiment demande aussi, pour se produire, le concours des autres facultés intellectuelles, surtout de l'attention, de l'association des idées et du jugement.

Le sentiment est fatal quand on se met dans les circonstances propres à le faire naître, quel qu'en soit du reste le degré : nous sommes donc passifs à cet égard, quant à la volonté et à la liberté; mais notre nature est active, il y a dans ses profondeurs effervescence, bouillonnement, agitation, commotion.

Les conditions physiologiques immédiates du sentiment sont inconnues; il n'est pas même certain qu'il y en ait. Mais si l'organisme n'exerce pas ici d'influence directe, ou si elle est simplement inconnue, il est certain au contraire qu'il reçoit un contre-coup de l'affection non-physique. Tout plaisir de ce genre rend la vie plus facile, la circulation plus active, toutes les fonctions organiques plus libres, et le corps tout entier en apparence plus léger; une sensation générale de bien-être se fait éprouver, le corps est plus *animé* pour ainsi dire, il sert mieux l'ame, parce que celle-ci a plus d'énergie, et manie son instrument avec plus de puissance. Quelquefois même elle le brise à force d'exaltation, comme dans la mort subite dans la joie.

Des phénomènes tout contraires se font sentir dans les sentiments désagréables : c'est une prostration générale des forces; les fonctions de la vie purement organique se font lentement, péniblement; la matière pèse de tout son poids sur

l'esprit, et semble vouloir l'accabler. C'est alors que celui-ci s'impatiente contre sa chaîne, et la rompt quelquefois à dessein. Des régions du corps deviennent même à la longue des foyers de souffrance; elles se désorganisent après avoir été longtemps le siége d'une douleur physique vague, qui n'est d'abord que comme le retentissement de la douleur morale. L'ame, abattue par sa peine propre, n'a plus assez d'énergie pour animer vivement le corps; elle languit, et le corps avec elle. Sans se révolter contre elle, il ne la sert plus, parce qu'il ne fait jamais que ce qu'elle lui fait faire. La douleur morale peut être si vive et si subite, que l'ame en est comme emportée et arrachée du corps, mort de peine.

Il y a, indépendamment des différences que nous avons déjà signalées entre les sensations et les sentiments, cette autre différence encore : c'est que la sensation est locale, qu'elle passe facilement à la satiété, et même au dégoût, si elle est agréable; tandis que le sentiment est universel, le corps tout entier s'en ressent; il est en outre plus durable, et ne se dénature point, quoiqu'il s'affaiblisse.

Le sentiment se maintient plus facilement dans l'ame quand nous sommes isolés et que nous en avons sans cesse la cause présente à l'esprit, que lorsque nous sommes distraits par les objets extérieurs ou par des méditations sérieuses. Il doit donc être plus vif dans ceux dont les habitudes de réflexion sont plus grandes. Mais aussi, comme ceux-là ont l'intelligence plus exercée, l'esprit

s'empare du sentiment comme d'un objet d'étude, l'analyse en quelque sorte, le raisonne, le considère dans ses rapports, et le transforme ainsi peu à peu en connaissance. Il y a donc là une ample compensation.

On s'est demandé s'il peut y avoir des sentiments mixtes? Cette question est susceptible d'être envisagée sous plusieurs points de vue, et par conséquent de plusieurs solutions. Si l'on considère les sentiments quant à leurs causes occasionelles ou éloignées, il est certain que dans un même temps l'esprit peut, sinon donner son attention à plusieurs de ces causes, du moins en être sollicité. Si au contraire on considère le sentiment en lui-même, il est vrai qu'on n'y distinguera pas deux ou plusieurs éléments : il forme comme un tout, un état *un* de l'ame, où l'on ne peut rien distinguer que relativement à d'autres points de vue. Mais la question est de savoir si cet état ne peut cependant pas être tel qu'il soit plus fort ou plus faible, suivant qu'un sentiment homogène ou hétérogène vient s'ajouter à un autre, et s'il n'en résulte pas un état total qui ne soit point ce qu'il serait avec l'un des deux seulement ; ou si, comme quelques-uns le soutiennent, il n'y a que simple passage successif et plus ou moins rapide de l'un à l'autre de ces deux états. Est-il vrai, par exemple, que le sentiment de plaisir résultant de la nouvelle d'une victoire remportée par l'armée nationale ne reçoive aucun accroissement dans le cœur d'une mère, si elle vient à savoir ensuite que son fils a combattu vaillamment, et s'est distingué entre les plus braves?

Est-il vrai que si on lui dit au contraire que son fils est mort, quand elle le croyait vivant et couvert de gloire, son premier sentiment n'en sera point altéré, mais qu'elle en éprouvera simplement un autre opposé au premier, et qu'elle sera alternativement gaie et triste, heureuse et malheureuse, suivant qu'elle pensera à l'une ou à l'autre cause de son émotion? Sans doute qu'il peut en être ainsi, et qu'il en est ainsi réellement si, faisant abstraction de l'une de ces deux idées, elle ne s'attache pendant long-temps qu'à l'autre. Mais on demande si, dans ce cas-là même, l'abstraction peut être assez puissante pour que le plaisir n'altère pas constamment la peine, et la peine le plaisir; si, par conséquent, il n'en résulte pas un état mixte, avec prépondérance cependant de l'un sur l'autre, si l'un est plus fort que l'autre?

Je penche d'autant plus pour l'affirmative, qu'elle semble plus conforme à l'expérience, et que les états de l'ame que nous appelons mixtes ne le sont réellement pas; que les différentes manières de les envisager peuvent seules y faire distinguer une pluralité; que les états les plus opposés ne s'excluent donc point rigoureusement dans l'ame, mais s'unissent, au contraire, si intimement, qu'ils ne forment qu'un état unique; que si nous sommes portés à croire le contraire, c'est que nous jugeons des états de notre ame par analogie avec les formes des corps.

Une autre raison très-positive à l'appui de la solution que je donne, est tirée des états logiques de l'esprit dans les jugements négatifs. N'est-il pas

nécessaire que l'ame soit modifiée dans le même temps par plusieurs idées contraires, qu'elle en ait l'unité de conscience, pour pouvoir concevoir leur opposition? N'est-ce pas la même chose encore dans l'état de l'ame qu'on appelle *probabilité?* L'esprit n'est-il pas préoccupé en même temps des raisons pour, des raisons contre, et du rapport des unes aux autres? Et cet état n'est-il pas un? Et lors même que l'esprit changerait incessamment de point de vue, ne faudrait-il pas admettre que l'état consécutif à ce mouvement rapide est précisément ce que nous appelons l'état de probabilité, état où nous ne distinguons pas l'élément positif de l'élément négatif?—Cette distinction est d'ailleurs une affaire d'intelligence, de conception, et non un état de l'ame.

Mais il y a mieux que tout cela encore, puisque nous avons des sensations que nous appelons mixtes, par exemple celle d'un aliment composé. Celui qui connaît séparément et à l'avance les différentes sensations particulières propres à chacun des différents aliments qui entrent en composition, les reconnaît moyennant une attention plus ou moins forte; encore s'y trompe-t-il souvent. Quant à celui qui n'est point dans le même cas, il éprouve sans doute la même sensation que le premier; mais il n'y a pas de raison pour qu'il ne l'attribue pas à un corps unique, pour qu'il ne la croie pas incomplexe. Et en effet, il n'y distingue rien; son état est un, et il le rapporte à une seule chose. C'est cependant bien là ce qu'on appelle une sen-

sation complexe. Pourquoi n'en serait-il pas de même des sentiments?

Résumé :

1. Sentiments, — *quid?*

2. Leurs espèces :

a) Esthétiques,

b) Pratiques } non physiques ou moraux.
c) Logiques }

3. Leurs antécédents :

a) Eloignés : phénomènes, imagination, association des idées, jugement;

b) Prochains : immédiats, raison.

4. Passifs-actifs.

5. Conditions organiques. — Effets physiques.

6. Peut-il y avoir des sentiments mixtes?

A — Deux sortes :

a) Homogènes-mixtes;

b) Hétérogènes.

α) Raisons contre :

αα) Pas plusieurs modifications passives à la fois;

ββ) Attention à plusieurs choses à la fois pas possible;

γγ) Ces sentiments divers sont alternatifs, mais pas simultanés.

β) Raisons pour :

αα) Ce qu'il faut appeler mixtes, et dans quel sens;

ββ) Unité de conscience des jugements négatifs;

γγ) Unité de conscience des états de probabilité et d'incertitude;

δδ) Sensations mixtes.

B — Solution :

a) L'ame n'a pas conscience de la complexité du sentiment.

b) Les sentiments sont cependant mixtes, ou modifiés les uns par les autres.

APPENDICE

A L'ENTENDEMENT ET A LA RAISON.

On trouve dans la langue commune des noms qui semblent indiquer encore d'autres facultés que celles qu'on vient de voir, ou qui sont pris dans une acception différente de celle que nous leur avons donnée. Tels sont, d'une part : la *sagacité*, l'*esprit*, la *pénétration*, la *subtilité*, la *profondeur*, l'*étendue*, l'*originalité*, l'*invention*, le *génie*, le *goût*, le *talent*, le *bon sens*, le *sens commun*, le *rire*, le *plaisir*; d'autre part : la *capacité*, la *conception*, l'*entendement*, l'*intelligence*, le *jugement*, la *raison*, etc.

Il s'agit moins de traiter ici de chacune de ces facultés que d'en donner une idée, et de faire voir comment elles rentrent toutes dans celles que nous avons déjà étudiées, et ne sont que des manières particulières de les envisager.

On ne doit pas être surpris du vague de la plupart de ces expressions, puisqu'elles ne font point partie d'un vocabulaire scientifique, qu'elles appartiennent à la langue commune, qui est toujours faite sans précision lorsqu'il s'agit d'idées de choses non sensibles.

Commençons par les termes de la seconde sé-

rie : 1° la *capacité* est ce que les Allemands appellent simplement une *tête* (*Kopf*), et nous une *bonne tête,* une tête forte, plus solide que brillante, qui se distingue plus par l'entendement et la raison que par l'imagination et la mémoire; qui est plus propre aux sciences qu'aux arts, et aux sciences abstraites qu'aux sciences physiques ou expérimentales. On peut, du reste, entendre cette expression d'une manière plus générale encore. — La *conception* est la facilité de saisir les idées des autres, d'apprendre en comprenant. — L'*entendement* est tantôt l'intelligence comme capacité générale de connaître, tantôt le jugement pratique, la rectitude du jugement dans les affaires, etc. — L'*intelligence* indique la capacité d'apprendre, même dans les arts, parce que c'est l'esprit qui guide la main; la connaissance acquise, le discernement dans le choix des moyens pour arriver à une fin quelconque, etc. — Le *jugement* s'entend plutôt du bon usage de la faculté de juger que de cette faculté elle-même. — La *raison* se dit surtout de l'esprit de conduite en général, de l'intelligence de sa position, et de la direction de ses actions en conséquence. Nous ne prétendons pas ici établir une synonymie rigoureuse, puisqu'elle n'existe pas réellement : il suffit d'ouvrir un dictionnaire, celui de l'Académie, par exemple, ou celui des Synonymes français, pour s'assurer que ces mots se prennent à peu près tous indistinctement les uns pour les autres, tant l'acception en est peu précise. Et voilà pourtant la langue qu'on voudrait imposer à la philosophie, comme s'il n'y avait pas plus d'in-

convénient à se servir d'une langue mal faite, qu'à s'en faire une nouvelle à certains égards.

2° Le mot *esprit* a plusieurs acceptions. Il signifie, entre autres : le principe immatériel qui pense en nous; l'intelligence en général; un caractère particulier de l'intelligence. C'est sous ce dernier point de vue que nous avons à l'étudier ici.

Ainsi entendu, il est comme une inclination particulière du jugement (*lato sensu*, l'entendement), un penchant pour telle ou telle espèce de rapports. De là les différentes dénominations caractéristiques dont on se sert pour distinguer une espèce d'esprit de toutes les autres. C'est ainsi qu'on dit : un esprit grave, plaisant, sérieux, bouffon, ardent, froid, lent, vif ou prompt; fin, délié, délicat, grossier; poli, rude; pénétrant, obtus, subtil, sagace, ingénieux, léger, lourd; aisé, guindé, superficiel, profond; ingénieux, trivial; inventif, vulgaire, original, imitateur; indépendant, servile; méticuleux, hardi; vrai, faux; sain, juste, droit, de travers, pédantesque, de société; fort, faible, etc.

Dans un sens plus strict encore, le mot *esprit* indique particulièrement la faculté de saisir des ressemblances éloignées, de faire des rapprochements piquants et qui prêtent à rire. Un pareil esprit recourt aux images pour rendre l'idée pittoresque; l'association contingente des idées, l'imagination, la mémoire, lui servent plus que les autres facultés intellectuelles. Il juge plus qu'il ne raisonne; il est plus étendu que profond; mais son étendue n'est pour ainsi dire qu'à une dimension :

il est plus subtil que sagace, plus ingénieux que vrai, plus spécieux que juste, plus orné que véritablement érudit, plus spontané que réfléchi. Il est facilement prévenu, et par conséquent partiel, sinon partial. L'homme doué de ce genre d'esprit est léger, sceptique, aime mieux un bon mot qu'une vérité, est peu ami de la science, porté au paradoxe par goût et par amour-propre, par conséquent en danger souvent de tomber dans l'erreur et de devenir un esprit faux, à force de vouloir être bel esprit. Il est plus porté à la raillerie qu'à la pitié; la sympathie est peu développée en lui; il est plutôt fait pour plaire que pour être aimé. L'habitude de sacrifier les autres à sa malignité le rend égoïste, et l'empêcherait souvent d'éprouver des sentiments généreux, si d'ailleurs il en était capable. La vanité est plus compatible avec cette espèce d'esprit que l'orgueil, parce qu'il est petit de sa nature. C'est, en somme, un mauvais caractère, peu sociable, bien qu'il soit recherché. Il sent vivement le mépris et l'humiliation : aussi est-il susceptible d'une haine implacable. C'est peut-être le sentiment le plus fort chez lui avec l'amour-propre. Il faudrait qu'il fût doué d'une raison supérieure, ou d'un sentiment noble et puissant, pour qu'il n'eût pas les défauts dont nous parlons. Mais ces qualités sont difficilement compatibles : une haute raison ne s'amuse point à l'esprit, et un cœur noble n'en sent pas souvent le besoin. Il n'y a rien de bien digne à aiguiser une pointe. Ce n'est pas dans sa famille, dans son ménage, que l'homme d'esprit se montre sous son beau côté.

Aussi ferait-il mieux de rester célibataire que de se marier. Il ne convient à aucune fonction grave, surtout au sacerdoce; il manque essentiellement de l'intelligence et même du sentiment des choses sursensibles. En morale, il sera épicurien; classique en littérature, s'il n'aime mieux rester critique; en métaphysique, sensualiste, s'il est quelque chose; en droit, de l'avis de personne, pas même du sien.

L'esprit est naturel, l'étude ne le donne pas; on n'est que lourd, froid, forcé et ridicule, quand on veut faire de l'esprit; on ne le fait pas, il se fait; il ne demande pas à être cherché, il se présente de lui-même, ou ne se trouve pas. Aussi, rien n'est plus désagréable que d'entendre faire de l'esprit à ceux qui n'en ont pas, ou à ceux qui ont eu quelque bonne fortune de cette espèce, et qui veulent continuer sur le même ton. L'esprit ne se continue pas. Le goût doit faire juger du moment où il est à propos de s'arrêter. La muse de l'esprit n'inspire pas plus long-temps que celle de l'ode; il est rare même qu'elle soit aussi constante.

La *sagacité* est la faculté de démêler promptement, facilement et avec sûreté ce qu'il y a d'obscur dans les évènements, dans leurs causes, dans les intentions ou la conduite des hommes. C'est la faculté d'induire, de raisonner par analogie, avec un sentiment exquis de la valeur absolue ou relative des données d'après lesquelles on raisonne. Mais l'induction, comme sagacité, n'est cependant pas un raisonnement occulte qui ressemble à une sorte d'intuition mystique ou secrète. La *pénétra-*

tion est plus intuitive que la sagacité; il est plus facile de s'en rendre compte. Ce n'est guère qu'un jugement par lequel on distingue ce qui d'ordinaire reste confondu aux yeux du grand nombre. La pénétration s'entend aussi de la faculté de saisir des rapports de ressemblance peu frappants, mais qui n'ont rien qui prête au ridicule. Ce dernier caractère distinguerait la pénétration de l'esprit entendu dans le sens le plus strict. La *subtilité* est la pénétration dans les rapports secrets des idées-conceptions, de même que la pénétration est la subtilité dans la perception des idées proprement dites ou des intuitions. La subtilité est plutôt scholastique, la sagacité plutôt de la vie commune : l'une appartient plus à la science, l'autre aux affaires.— La *profondeur* est la faculté de suivre l'enchaînement des faits ou des idées jusque dans les dernières raisons qu'il soit humainement possible d'atteindre. L'esprit profond n'est pas nécessairement subtil, de même que l'esprit subtil n'est pas nécessairement profond. Celui-ci se préoccupe presque exclusivement d'infiniment petits, et s'arrête sans cesse en chemin à des choses peu importantes; il perd de vue le but de l'étude, et son côté vraiment intéressant; il fait volontiers de l'accessoire le principal; c'est le regard microscopique de l'esprit qui néglige les gros faits pour étudier les petits, ou qui ne sait point voir les ensembles, qui est au contraire porté à ne voir dans l'ensemble lui-même que l'infiniment petit. Un esprit de cette espèce n'étudiera l'éléphant qu'au microscope; il en ferait autant du soleil s'il le

pouvait. Les livres des juristes présentent un très-grand nombre de ces savantes puérilités. Ces laborieux auteurs ont la triste vanité de croire qu'ils savent quelque chose parce qu'ils auront enregistré dans leur pauvre cervelle la solution de quelques *espèces*, comme ils disent, inventées péniblement, et plus péniblement résolues encore. La profondeur a un caractère différent : elle s'attaque aux masses des phénomènes ou des idées, s'élève aux causes ou aux principes, et descend aux effets ultérieurs et aux grandes conséquences. Beaucoup de gens confondent la profondeur avec la subtilité. Autant l'une est utile, belle, puissante, autant l'autre est futile, quelquefois niaise, et toujours inféconde.

L'*étendue* saisit aussi les masses, les ensembles, mais dans le premier plan seulement; l'intuition intellectuelle est grande, mais l'induction et la déduction sont sans portée, sans force. L'étendue qui n'est qu'étendue, n'a pas la solidité de la profondeur. Elle ne sait point tirer scientifiquement ni pratiquement parti de l'horizon qui se découvre en face d'elle. Elle voit plus qu'elle ne comprend. Aussi l'esprit étendu est-il souvent indécis, méticuleux, parce qu'il ne sait point apprécier la valeur relative des différents motifs d'action qui l'assaillent, ni se décider par voie de combinaison, de raisonnement et d'élimination.

L'*originalité* est l'aptitude à trouver des combinaisons nouvelles en fait de points de vue quelconques; c'est aussi l'esprit d'invention. Les

chemins battus lui déplaisent, elle veut ouvrir des voies nouvelles, dût-elle faire fausse route. Mais ceci tient plutôt du caractère original que de l'originalité elle-même, comme espèce de faculté, ou plutôt comme usage spécial de ces facultés.

L'*esprit d'invention* a beaucoup de rapport avec l'originalité d'esprit; cependant l'originalité peut conduire à l'invention, mais non réciproquement. L'originalité présente aussi un sens plus large que l'invention : car elle est spéculative, et s'entend des opinions, des doctrines, comme de la conduite et de la manière de vivre. C'est même là son terrain propre : car on ne peut guère être original en fait d'art sans invention, puisque alors on dit plutôt qu'il y a invention qu'originalité. On *invente* ce qui n'existe pas, on *découvre* ce qui existe. Christophe Colomb découvre l'Amérique, Vasco de Gama le cap de Bonne-Espérance, Lavoisier les deux principes de l'eau. Les Allemands ont inventé l'imprimerie, les Français le télégraphe, etc.

Tous les caractères intellectuels qui précèdent, la sagacité, la pénétration, la subtilité, la profondeur, l'étendue, l'originalité, l'invention même, ne sont guère que des manières d'envisager l'esprit entendu dans un sens large, c'est-à-dire tel que nous l'avons défini d'abord. Cependant on donne l'esprit d'invention comme caractéristique du *génie*, et l'on fait par conséquent du génie l'opposé de l'esprit d'imitation. On peut donc avoir beaucoup d'instruction et peu ou point de génie,

du génie et point d'instruction. Le génie se distingue particulièrement dans les arts; c'est là que son cachet est surtout inimitable : car dans les sciences on peut apprendre ses découvertes; mais dans les arts il est impossible de l'imiter; on le contrefait plutôt. Pour faire son œuvre comme lui, il faudrait avoir son inspiration, il faudrait être lui; mais alors il n'y aurait plus imitation, ce serait une nouvelle création. Les productions de Newton, d'Euler, de Lagrange, de Laplace, de Kant, peuvent s'enseigner; il n'en est pas de même de l'art d'Homère, de Praxitèle, de Raphaël, de Michel-Ange, etc., qui ne savaient probablement pas eux-mêmes leur secret. Car le génie a un secret, mais c'est celui de la nature, ce n'est pas celui de l'homme; le génie est essentiellement spontané, la réflexion le tue. Aussi n'est-il point à la volonté de l'artiste. Il vient ou ne vient pas, reste ou disparaît. C'est, comme on l'a fort bien dit, l'inspiration. Le génie fait son œuvre à quelques égards comme l'abeille fait la sienne.

Le génie est plus à l'étroit dans les arts que dans les sciences; c'est-à-dire que les limites de l'art sont plus facilement assignables que dans les sciences; peut être même sont-elles posées pour certains arts, tels que la statuaire, la peinture, l'architecture, etc., depuis long-temps.

On distingue donc le génie en théorique et en pratique; le premier se subdivise en mathématique et en philosophique. Le génie pratique se distingue à son tour en génie mécanique, artistique, pragmatique, ou des affaires. Remarquons qu'il n'est

pas nécessaire pour bien vivre moralement; que la vertu est par conséquent accessible à toutes les intelligences, et qu'à cet égard l'esprit le moins élevé peut être bien au-dessus de l'homme de génie. Rendons grace à l'auteur de notre être d'avoir mis à la portée de tous le bien moral, ce qui fait la véritable valeur de l'homme, puisque cette valeur est sienne plus qu'aucune autre, attendu qu'elle dépend de sa volonté.

Peut-être l'*invention* n'est-elle qu'un signe du génie, et qu'on ne l'a pas saisi sous toutes ses faces en le restreignant à cette aptitude. J'aimerais mieux le concevoir comme un idéal, c'est-à-dire comme la réunion harmonique des facultés humaines portées toutes à leur plus haute puissance. Il n'y aurait alors que des génies partiels. Cette manière de voir serait peut-être plus d'accord avec les faits et avec la faiblesse de notre nature; elle rendrait mieux raison de ce que nous appelons les écarts et les faiblesses du génie: il est bon d'ailleurs de ne point laisser oublier à notre orgueil qu'à côté du bien qui l'exalte, qui l'enfle, se trouve le mal qui doit justement l'humilier, et le rappeler à des sentiments de modestie, les seuls qui nous conviennent véritablement. Car notre grandeur, outre qu'elle n'est pas de nous, est encore bien petite quand on la compare, je ne dis point à la grandeur infinie (à Dieu ne plaise que nous puissions commettre une pareille irrévérence), mais simplement à l'idéal de notre nature. L'orgueil trahit toujours un vice de jugement; il est infailliblement une marque de sottise. Aussi est-il peu d'esprits assez

mal faits pour pouvoir y tenir ; on en éprouve bien quelquefois les mouvements; mais ils ne sont pas plutôt aperçus que, si l'on a l'esprit juste, on en rougit, on les réprime aussitôt.

Le *goût* comprend plusieurs choses : des idées, des conceptions appliquées, celles de beau, de grand, de sublime, et les sentiments qui leur correspondent. Mais on entend surtout par-là ce dernier élément, parce qu'il est mieux connu, plus sensible que le premier, bien qu'il n'en soit que la conséquence. Le goût suppose de plus une condition empirique éloignée, savoir, des phénomènes réels ou imaginaires, auxquels s'appliquent les conceptions. Le goût est donc une faculté très-complexe, puisqu'il suppose : 1° l'exercice passé ou présent des sens; 2° celui de l'imagination, de la raison; 3° celui de la sensibilité non physique. Voltaire, en se fondant sur l'analogie du goût intellectuel qui nous occupe, avec le goût physique proprement dit, analogie qui est évidemment la raison de cette commune dénomination, caractérise assez bien cette première aptitude. Le goût est essentiellement pratique, en ce sens qu'il se rapporte aux œuvres de la nature ou de l'art; mais il est *critique* ou *spéculatif*, en tant que la réflexion cherche les lois du beau, et les applique à une œuvre quelconque. Le goût prend alors le caractère abstrait de la science; il est, comme elle, le produit de la réflexion, tandis qu'il est à l'état concret, spontané, d'inspiration et de génie dans l'artiste. Du reste, nous appelons beau, dans le sens large du mot, tout ce qui est bien, dans quel-

que ordre d'idées que ce soit. C'est ainsi que nous disons : une belle machine, une belle action, un bel arrêt, une belle œuvre dialectique, etc.; comme nous disons : une belle campagne, un beau tableau, un beau discours, un beau poème.

Au goût se rattache ce qu'on appelle la noblesse des manières, le bon ton, les convenances, le tact, etc., toutes choses qui concernent nos rapports sociaux, et qui sont la règle plus ou moins naturelle ou fondée en raison de nos paroles et de nos mouvements en présence de nos semblables.

Le mot *talent* se dit particulièrement d'une aptitude spéciale à tel ou tel art. Mais quand il est pris dans un sens plus large, comme synonyme de disposition, il s'entend aussi de l'aptitude aux sciences : en sorte que le talent est en général une facilité à apprendre ou à faire quelque chose. Le talent tient le milieu entre le génie et les dispositions communes. Il n'y a pas plus de talent universel, du reste, que de génie universel. Le mot talent, employé par opposition à habileté, désigne une faculté qui n'est pas encore développée. Employé par opposition à une disposition acquise, et qui n'est qu'indirectement dans la nature, il désigne alors une disposition naturelle de l'homme (*indoles hominis originaria*).

Le *bon sens* n'est autre chose que la justesse d'esprit, surtout dans l'appréciation des choses et des hommes, en ce qui concerne la conduite de la vie : c'est le jugement dans les affaires. C'est encore la qualité négative de l'esprit, de n'être point séduit par l'imagination, d'être peu accessible à

un enthousiasme déraisonnable, à la superstition, de ne point voir les choses sous un seul aspect. C'est surtout, comme l'a dit Vauvenargues, cette heureuse disposition d'esprit qui fait qu'on les voit sous leur véritable jour, dans leur véritable sens, dans leur bon sens. La préoccupation exclusive, les préjugés, sont donc opposés au bon sens. Le bon sens n'est pas nécessairement instruit; et l'instruction, sans le bon sens, n'est, pour ainsi dire, qu'un moyen d'extravagance de plus. L'instruction ne peut donc le donner; mais on peut cependant guider le jugement des enfants, de manière à développer leur bon sens naturel, ou à le fausser jusqu'à un certain point.

Le *sens commun* se prend souvent comme synonyme de bon sens; il lui est cependant inférieur. Celui qui n'a que le sens commun manque quelquefois de bon sens, tandis que celui qui a le bon sens a toujours le sens commun. Celui qui manque du sens commun, manque du sens de tout le monde : il est idiot ou fou.

Il faut distinguer, dans le *rire* et le *pleurer,* les mouvements organiques des états de l'ame correspondants : les derniers pourraient exister sans les premiers. Ces mouvements tiennent au rapport du physique et du moral, et dépendent beaucoup, toutes choses égales d'ailleurs, de la susceptibilité nerveuse. Comment, maintenant, le moral peut-il agir ainsi sur le physique? C'est toujours la même réponse : nous ne le savons pas. Mais nous pouvons très-bien examiner à quoi tient l'état de l'ame

dans le rire et le pleurer, en quoi consiste ce double état.

Il faut de suite écarter du phénomène les rires et les pleurers convulsifs, qui ne sont que des tiraillements nerveux, tels que le rire qu'on provoque par le chatouillement à la plante du pied, le pleurer mécanique de ceux qui rient à chaudes larmes, et quelques autres. Le rire, en général, lorsqu'il n'est pas plutôt organique et maladif que psychique, décèle une certaine satisfaction de l'ame. Si cette satisfaction est douce, elle produit un air ouvert, vif. Avec un degré de plus, elle donnera un air de bonheur et de sourire, si surtout l'image de quelques idées riantes, de quelque position imaginaire que l'on se figure occuper, s'empare de l'esprit de manière à produire une certaine illusion momentanée. Mais le rire n'a lieu que quand l'esprit est frappé subitement de l'image d'un ridicule, ou d'une position simplement risible. Le ridicule est une sottise d'amour-propre : quand on le punit par où il pèche, et sans qu'il s'y attende, on en éprouve une joie qui se manifeste par le rire. Le risible n'est pas le ridicule : il en diffère par le défaut de volonté et de prétentions. Le risible tient à un sentiment particulier de l'harmonie qui ne nous blesse pas, parce qu'il est sans conséquence, ou parce que s'il en doit avoir, et de fâcheuses, elles retombent sur quelque passion mauvaise ou hors de saison, telle que l'avarice, l'ambition, la ruse, etc.

§ V.

De la Conscience et de la Réflexion.

La faculté de rapporter au moi toutes ses déterminations, et par conséquent de poser le moi en face de ce premier non-moi, du non-moi immédiat, et le non-moi en face du moi, s'appelle *conscience.*

La conscience est primitivement un état concret où les deux termes ne sont pas nettement distingués. Ce n'est que plus tard, lorsque nous abstrayons le moi de ses déterminations, et que nous y réfléchissons, ainsi qu'à nos états internes en général, que l'opposition se conçoit très-distinctement.

La réflexion est à la conscience, comme le *regarder* au *voir :* c'est le regard de la conscience, ou la conscience avec attention. La différence du passage de l'une à l'autre est surtout sensible dans le réveil subit, dans le passage du rêve à la veille. Dans le rêve, l'ame vit plus, pour ainsi dire, hors d'elle, dans les choses, ou plutôt dans leurs idées; dans la veille, au contraire, elle est plus avec elle-même.

Le moi se conçoit le *même* à travers la *diversité* de ses formes, et *un* par opposition à leur *multiplicité.* Mais il n'y aurait cependant pour lui ni *diversité,* ni *multiplicité,* sans son *identité* et son *unité;* en sorte que ces caractères rationnels du moi et de ses phénomènes se posent par leur seule opposition. Il en est de même du moi et du non-moi considérés d'une manière abstraite et indé-

terminée : ils ne se posent qu'en s'opposant. Mais cette opposition abstraite et élevée ne se fait point primitivement ainsi : elle ne se fait que concrètement. C'est-à-dire que le moi, avec souvenir de ses déterminations passées, se pose d'abord par opposition à quelque non-moi déterminé, et plus tard seulement par opposition à tout non-moi possible en général.

Dans le premier moment de cette abstraction, ce n'est donc pas le moi pur qui est opposé à un non-moi déterminé, mais bien le moi déterminé de toutes les manières qu'on sait, moins celle à laquelle on l'oppose. Le moi déterminé d'une façon, s'oppose au moi déterminé d'une autre; c'est-à-dire qu'il oppose l'une de ses déterminations possibles, passées ou futures, à sa détermination réelle et présente, ou réciproquement.

Mais il vient un temps où il se dépouille par la pensée de toutes ses déterminations, les fait tomber toutes par l'abstraction, les met, pour ainsi dire, en face de lui, et ne retient que lui, et lui seul en face de toutes. Ce n'est qu'à cette époque que le moi se conçoit pur, que l'abstraction est élevée à son égard à sa plus haute puissance. C'est alors seulement que son unité et son identité brillent de tout leur éclat : car, jusque-là, l'une et l'autre n'étaient encore que relatives. Un moi d'*une façon* était opposé à un moi d'*une autre;* et quoiqu'il fût toujours le *même,* il est vrai, il était aussi toujours *divers.* Mais dès qu'il a été une fois complètement abstrait de ses modes, alors il est vraiment et immuablement *un,* et le *même;* il ne suit

nullement le sort de ses déterminations; il conçoit clairement tout ce qu'il est par rapport à elles, tout ce qu'elles sont par rapport à lui.

La différence de la conscience de soi-même est, du reste, impossible : car, qui dit diversité de conscience, dit diversité de *moi*, et la diversité des *moi* implique la négation d'un *soi*-MÊME.

C'est l'unité réelle du moi qui est la raison de l'unité de la pensée :

1° Dans les sensations et les perceptions diverses (par exemple, deux mouches, une corneille);

2° Dans une sensation et une perception déterminées;

3° Dans une idée;

4° Dans un jugement;

5° Dans un raisonnement.

Cette même identité est la raison de la reconnaissance des choses, et de la conception de leur identité.

De même, c'est la multiplicité et la diversité réelle des choses qui sont la raison de la multiplicité et de la diversité des modes du moi. Ce point de vue est le meilleur qu'on puisse choisir pour réfuter l'immatérialisme, et en général l'idéalisme : car, s'il n'existait pas quelque chose de multiple et de divers hors de nous, comment, lors même qu'on pourrait expliquer un état interne par une énergie propre au moi, rendre raison ou du changement successif du mode d'action de cette énergie, quand il n'y aurait aucun agent en dehors d'elle qui en pût être la cause, ou de la mise en jeu successive de facultés diverses sans

raison extérieure? La raison d'un état futur ne peut être dans cet état même; elle ne peut être non plus dans l'état passé comme tel : car, par lui seul, un état ne peut pas plus en amener un autre qu'il ne peut être ce qu'il est et ce qu'il n'est pas tout à la fois. Et remarquons, à l'appui de cet argument, que notre imagination ne produit jamais des sensations ou des perceptions inconnues que dans l'état de démence et d'hallucination : elle ne produit rien encore que d'analogue à ce que des perceptions antérieures ont fait connaître. Les extatiques voient le ciel et la divinité même sous des formes sensibles connues. Toutes choses qui prouvent que si les capacités du moi n'étaient pas sans cesse et diversement stimulées par des agents externes ou au moins étrangers, l'ame ne pourrait changer elle-même son état, en supposant qu'elle pût alors en avoir un. Point donc alors de diversité, de multiplicité même, ni par conséquent d'identité et d'unité.

La conscience est, comme on l'a vu, une double faculté : c'est la raison en tant qu'elle pose le moi; c'est une réceptivité interne en tant qu'elle fait connaître les déterminations du moi. Il ne faut pas demander comment elle est possible, comment le moi peut percevoir ses modes ou se poser en face d'eux : car alors on serait conduit par l'analyse d'une fausse donnée, à faire des phénomènes de conscience une espèce d'objet que le moi ne connaîtrait que parce qu'il en aurait des *idées;* et comme ces idées seraient du domaine d'une conscience plus interne que la première, ils

ne seraient encore que des phénomènes de phénomènes dont la connaissance exigerait des idées nouvelles, une conscience nouvelle, et ainsi de suite à l'infini, sans qu'on pût atteindre le moi et la conscience. Ce procédé n'est donc pas le véritable. Il ne faut donc pas détacher la conscience du moi : elle est le moi. Maintenant, comment est-elle le moi? comment le moi peut-il se connaître? comment peut-il être le moi? comment le moi est-il possible? C'est ce qu'on ne peut expliquer.

Quoi qu'il en soit, la conscience est de toutes nos capacités la plus étonnante peut-être, et en tout cas la plus profonde : toutes les autres y ont leur foyer. C'est, lorsqu'elle est réfléchie, l'acte dernier de la pensée, l'acte au-delà duquel il n'y en a plus aucun de possible.

La conscience n'a pas de degrés dès qu'une fois elle existe, en ce sens que son existence est, comme telle, absolue. Mais si l'on considère la clarté, l'énergie avec laquelle le moi peut prendre possession de lui-même par l'intelligence et la volonté, il est certain qu'il peut y avoir là un nombre de degrés indéfini. Ce qu'on appelle le caractère, lorsqu'il est réfléchi et n'est pas une affaire de tempérament, est dû en très-grande partie à l'énergie avec laquelle la volonté s'empare du moi.

C'est en vertu de cet acte merveilleux que nous sommes à nos propres yeux, que nous nous distinguons des choses, que nous sommes des *personnes*, que nous sommes *sacrés* les uns pour les autres. La conscience est donc la raison première du droit, sa raison suprême et son but final. C'est

par elle que nous nous concevons une *destinée,* que nous pouvons être *fin* à nous-mêmes. La raison morale n'aurait point non plus de sujet, d'agent, sans la personne qu'elle oblige; elle n'aurait pas de but ou de terme à son obligation sans cette même puissance, sans le *moi.* Toute la raison pratique, la morale comme le droit, serait donc impossible à constituer sans la conscience.

RÉSUMÉ DE LA PREMIÈRE SECTION.

1° *Matière :*

a) Sensations, — instincts.

b) Perceptions, — locomotion.

c) Entendement, — parole.

d) Raison, — volonté.

e) Sentiment, — passion.

2° *Forme.* — Moi.

3° *Position* du moi et du non-moi l'un par l'autre :

a) Primitivement et concrètement :

α) Non-moi *extérieur,* — moi homme.

β) Non-moi *corps,* — moi ame.

γ) Non-moi *pensée,* — moi pur, mais général.

b) Ultérieurement et abstraitement : non-moi général, — moi général et pur.

4° *Comment* s'effectue cette opposition, et cette position dans laquelle le moi est le théâtre, l'acteur et le spectateur? — Trinité incompréhensible. Seulement, des phénomènes internes sont connus, on ne sait comment, et la raison pose ensuite le moi, on ne sait comment non plus : car ces phé-

nomènes et cette raison sont déjà des états, des facultés du moi.

— Point donc de réponse de fait ni de droit. Vanité des hypothèses destinées à construire la conscience; leur contradiction même, puisqu'on n'a pas conscience de la conscience.

5° *Caractères* du moi et du non-moi :

a) Du moi : — Unité, identité. — Nécessité qu'il en soit ainsi.

b) Du non-moi : — Multiplicité, diversité.

L'unité et l'identité des choses sont prises du moi; la multiplicité et la diversité, des modes du moi; elles ont leur cause occasionelle dans le non-moi extérieur. — Réfutation de l'idéalisme immatérialiste.

6° *Profondeur* de la pensée dans la conscience.

7° *Sublimité* de la conscience, qui est le principe :

a) De la personnalité, et, par suite,

b) Du droit (hypothèse d'un cheval qui dit moi);

c) De la morale.

8° *Réflexion.* — Regard de la conscience. Elle est postérieure à toutes les autres opérations intellectuelles.

SECTION DEUXIÈME.

Des Aptitudes secondes ou de réaction.

INTRODUCTION.

Les facultés réactives de l'homme doivent naturellement et nécessairement se rattacher à d'au-

tres aptitudes qui en sont comme les antécédents. Ce n'est même que par ces aptitudes que nous avons déterminé le nombre et le caractère des facultés réactives. Ainsi nous avons rattaché 1° à la sensation, l'*instinct;* 2° à la perception, le *mouvement;* 3° à l'entendement, la *parole;* 4° à la raison, la *volonté;* 5° au sentiment, la *passion;* 6° à la conscience et à la réflexion, la *liberté* et l'*empire de soi.*

Nous aurons donc à étudier successivement ces six déterminations de l'activité. Mais avant de commencer, nous devons faire quelques observations générales.

1° Ces facultés réactives sont souvent regardées comme les seuls actes de l'homme, quoique, d'une part, la série des phénomènes antécédents auxquels elles se rattachent soit également un effet de l'activité, souvent même d'une activité portée au plus haut degré, et que, d'autre part, l'activité de réaction soit dans certains cas plutôt nécessitée que libre, et qu'il y ait par conséquent plutôt passivité qu'activité. Cette erreur est due sans doute à ce que dans la plupart des cas l'activité interne est accompagnée d'un mouvement corporel, mouvement que nous prenons pour un signe d'une éminente activité.

2° L'énumération que nous venons de faire des facultés réactives semble peu complète au premier abord : car on n'y trouve ni l'*appétit,* ni l'*inclination,* ni l'*attrait*, ni le *penchant*, ni le *désir*, ni l'*habitude*, ni l'*entraînement*, ni l'*émotion*, etc.

Mais ce n'est là qu'un vice apparent : car le mot

appétit désigne toute réaction sensible ayant pour but la satisfaction d'un besoin. C'est le nom générique de la plupart des facultés réactives. L'*attrait* n'est qu'une manière d'envisager la cause occasionelle *externe* ou objective de l'activité appétitive du sujet. L'*inclination* est le point de vue diamétralement opposé, le point de vue subjectif, l'état du sujet qui est soumis à l'attrait. Le *penchant* n'est qu'une forte inclination. Pris dans un sens plus restreint, le penchant tient plus du tempérament et de la sensualité que l'inclination. Celle-ci, en général, a quelque chose de plus délicat dans son choix; elle tient plus du goût et du sentiment que du plaisir physique et de la sensation. Dans ce sens, elle est propre à l'homme. C'est un attrait, avec connaissance de ce à quoi ou vers quoi on est incliné. L'inclination est souvent naturelle comme l'instinct; mais elle est moins régulière, moins semblable à elle-même dans les individus d'une même espèce, moins constante et moins forte. Elle sollicite la volonté plutôt que de l'emporter comme l'instinct; elle peut naître à tout âge, et avoir des objets très-divers. — Il y a donc quelque chose de plus capricieux dans l'inclination que dans l'instinct. Elle peut même être contraire à l'instinct de la conservation de soi-même et de son espèce. C'est ainsi qu'il y a des inclinations au suicide, au meurtre, à l'infanticide. Mais de semblables inclinations, ainsi que celles qui sont bizarres, sont presque toujours la conséquence d'un état maladif, ou d'une organisation particulière.

L'inclination et le penchant tiennent le milieu entre l'instinct et l'habitude.

On peut classer les inclinations suivant qu'elles se rapportent,

1° Aux sensations extérieures, ou plutôt aux objets qui les excitent ou les apaisent;

2° Aux sensations internes, et aux objets qui y tiennent;

3° Aux sentiments, et aux objets qui y sont relatifs.

Ce sont des impulsions provenant du besoin, avec appétit et désir, et par conséquent avec conscience de ce besoin, et connaissance de l'objet propre à le satisfaire.

L'intervention de la raison et de la volonté est un phénomène subséquent, indépendant de l'inclination considérée en elle-même.

Il y a déjà dans l'inclination, puisqu'elle se connaît, un commencement de conflit entre la sensualité et la raison. Du reste, les inclinations considérées en elles-mêmes ne sont ni libres, ni morales, ni immorales; elles ne sont que naturelles. (Reid, t. 6, p. 3, 9, 31, 41, 49.)

Le penchant à la liberté physique ou extérieure ne peut se faire sentir que dans la contrainte. La nature ne pouvait nous donner une *personnalité,* ni par conséquent une *volonté morale,* sans déposer en nous le désir de la liberté, puisque autrement nous vivrions sans volonté propre, soumis en toutes choses à la première influence étrangère venue. Nous ne serions donc susceptibles d'aucune morale, puisqu'il faut pour cela une législation

libre ou intérieure, et que, par hypothèse, nous ne reconnaîtrions d'autres lois que les mobiles étrangers. De là un antagonisme perpétuel auquel nous sommes redevables de notre développement; rien d'ailleurs ne se fait dans la nature sans effort et sans résistance.

L'*entraînement* indique particulièrement la force de la passion considérée par rapport à la liberté: c'est donc une manière de concevoir ce rapport. Le *désir* est aussi un élément de la passion.

L'*habitude*, considérée comme mobile d'action, rentre dans le penchant. Du reste, le mot *habitude* a plusieurs sens; il signifie : 1° un plus grand attrait vers quelque chose, par suite de la fréquence d'un état; 2° plus d'indifférence pour le bien ou le mal sensible, surtout pour le mal, par la même raison encore; 3° enfin, une plus grande habileté à faire une chose par suite de la réitération d'une action.

De là l'habitude dite *passive* (n°s 1° et 2°), et l'habitude qu'on appelle *active* (n° 3°). Les mots *habitude passive* pourraient encore être pris dans un sens très-large pour indiquer l'état, la manière d'être en général (*habitus*). Mais tel n'est pas le sens ordinaire du mot habitude. Il faut distinguer le *fait habituel*, de l'*habitude de ce fait*.

Le fait habituel est ou *sensible*, ou *artiel*.

Le fait d'habitude sensible est primitivement *naturel* ou *factice*, suivant que nous y sommes d'abord portés par la nature, ou seulement par suite de la réitération de l'action.

L'habitude, ou la réitération du fait sensible,

renforce l'inclination, ou la fait naître. C'est ce résultat qui mérite proprement le nom d'*habitude passive.*

Mais cette locution peut encore s'entendre dans un sens plus propre, celui de supporter plus facilement une fatigue, d'endurer avec plus de patience et de force une douleur, par l'habitude de le faire.

L'*habitude active* proprement dite s'entend de la *facilité*, de la *promptitude* et de la *dextérité* plus grandes à faire ce qui peut l'être avec plus ou moins de peine, de rapidité et de goût. Cette espèce d'habitude porte exclusivement sur l'action, l'exécution, et nullement sur l'invention : elle y est même contraire, ainsi qu'au perfectionnement, puisqu'elle tend à engendrer la routine.

L'habitude purement active peut être le principe de l'habitude passive, en ce sens que l'on peut acquérir, par la réitération de la même action, une inclination à la faire. Alors, l'habitude passive et l'habitude active se trouvent réunies.

On peut distinguer autant de sortes d'habitudes *passives* qu'il y a de sortes d'états, et autant de sortes d'habitudes actives qu'il y a de sortes d'activité; par exemple, en ce qui regarde l'activité, des habitudes intellectuelles, des habitudes mécaniques, etc.

Les habitudes intellectuelles sont surtout très-remarquables dans l'enchaînement des idées et des mots par la mémoire.

On s'est demandé si l'association des idées engendrait l'habitude de se les représenter d'une

manière ou d'une autre, ou si l'habitude n'était pas, au contraire, le principe de l'association des idées? Il est évident que les premières associations ne peuvent pas être le résultat de l'habitude; mais si elles se reproduisent souvent, elles peuvent engendrer une habitude, qui est une nouvelle raison pour qu'elles se reproduisent plus souvent ou plus sûrement encore par la suite.

Les habitudes mécaniques, par exemple celles des artistes, ont fait admettre à quelques philosophes une sorte de mémoire des organes. Mais l'expression nous paraît impropre.

Ce qu'il y a, du reste, de commun à toutes les espèces d'habitudes actives, c'est qu'elles tendent à se rapprocher de l'instinct, et par conséquent à échapper à l'empire de l'intelligence, et de la volonté libre ou réfléchie. Aussi suffit-il quelquefois de donner une attention extraordinaire à un acte habituel, pour qu'il s'exécute plus mal. — Dans l'éducation de l'organe, s'il est trop exercé, ou avec trop d'attention, il se trouble, et exige du repos pour qu'il puisse profiter des leçons qu'il a reçues, pour qu'il contracte l'habitude qu'on veut lui donner. Les repos ménagés sont aussi nécessaires que l'action pour contracter les habitudes actives.

Il faut, pour que l'habitude soit possible, qu'il y ait action et réaction; mais que cette réaction soit due à une activité susceptible de se prêter à l'action, de s'y conformer. Aussi les animaux sont-ils plus susceptibles d'habitudes que les végétaux, et ceux-ci que les corps inorganiques. Ces derniers

ne sont pas même susceptibles de *plis,* mais seulement de *positions.* — L'habitude est une seconde nature. Mais la première nature n'est pas, comme l'a dit Pascal, une première habitude : il faut une nature pour contracter une habitude. Or, il n'y a pas de nature sans lois.

Reste le caractère de l'émotion, laquelle est, en général, un saisissement *subit, fatal,* plus ou moins *vif* ou *profond,* et très-*passager.*

Ces mouvements de l'ame peuvent aussi se distinguer en *passifs* et en *actifs,* non-seulement en ce sens qu'il y a toujours dans chacun d'eux un moment d'impression ou d'action du dehors, et un autre moment, qui est celui de la réaction ; mais, en cet autre sens encore, qu'il en est qui semblent ôter momentanément à l'ame toutes ses forces, toute son énergie, tels que la *frayeur,* l'*effroi,* l'*épouvante,* l'*horreur,* la *stupeur,* et toutes les émotions de ce genre ; tandis qu'il en est d'autres, au contraire, où les forces de l'ame sont exaltées ; tels sont : l'*indignation,* la *colère,* le *désespoir,* la *surprise,* l'*étonnement,* le *dégoût,* etc.

Dans plusieurs cas, l'émotion est le résultat d'une action qui n'est pas très-rapide ; par exemple dans l'*inspiration,* qui est un enthousiasme momentané, le *ravissement,* l'*extase,* etc.

L'émotion, en tant qu'elle n'est point une réaction fatale, et que les mouvements qu'elle occasione ne sont point, pour ainsi dire, convulsifs, appartient à la famille de faits que nous analyserons plus tard sous le titre général de *passions.* Dans le cas contraire, l'émotion n'est qu'une sen-

sation ou un sentiment, ou plutôt l'un et l'autre tout à la fois.

Nous pouvons donc regarder notre énumération des facultés réactives comme complète. Elle doit l'être d'ailleurs, si celle des aptitudes correspondantes est exacte, et si nous avons bien saisi le caractère de réaction qui en est la conséquence.

§ I.

De l'Instinct.

L'instinct est une excitation intérieure (ἐνστίζω) qui fait agir avec sagesse et habileté, dans l'intérêt de la conservation et du perfectionnement de l'individu, et dans celui de la conservation de son espèce, sans que l'agent connaisse la convenance des moyens aux fins, quoiqu'il puisse, du reste, avoir les intuitions des choses qu'il emploie comme moyens. L'instinct est donc sans désir et sans liberté, puisqu'il est sans connaissance [1].

La sagesse et l'habileté qu'on remarque dans l'instinct, ne sont donc ni la sagesse ni l'habileté du sujet en qui elles se révèlent; en sorte qu'on pourrait encore définir l'instinct : Une certaine ac-

[1] Cette définition se rapproche beaucoup de celle de G. Cuvier (t. III, p. 317 et suiv. de ses Leçons sur l'*Histoire des Sciences naturelles*); mais nous ne pouvons admettre avec ce savant célèbre que la sensation soit étrangère à l'acte instinctif : il faudrait au moins distinguer, suivant qu'il s'agit d'une sensation actuelle ou d'une sensation future qui serait recherchée. Cuvier n'exclut formellement que celle-ci, et il a raison de l'exclure; mais il aurait fallu reconnaître l'autre.

tion providentielle de Dieu par les créatures, mais dont celles-ci n'ont point l'intelligence.

Du reste, il est des actes qui se font d'abord instinctivement chez l'homme, et qui peuvent plus tard s'accomplir avec intelligence; par exemple, les soins de la tendresse maternelle.

L'instinct d'imitation, celui de l'émulation, celui de l'activité physique et intellectuelle, se rapportent au développement de nos facultés, et par conséquent au perfectionnement de nous-mêmes.

Les actes instinctifs relatifs à la conservation de l'individu, peuvent se classer suivant qu'ils se rapportent à l'alimentation, à l'habitation, à la défense, à l'attaque, et à la médication. La prévision, ou plutôt ce qui y ressemble, appartient à tous ces points de vue.

Les instincts relatifs à la conservation de l'espèce peuvent se diviser suivant qu'ils se rapportent au temps qui précède la naissance de la progéniture, ou au temps de son éducation physique. Cette dernière période se divise en deux autres : celle où le jeune animal ne peut encore vaquer à la recherche de sa nourriture avec sa mère, et celle où il peut y prendre part.

L'instinct a sa condition dans la sensibilité : car c'est pour satisfaire un *besoin du moment* que l'animal agit instinctivement. Mais la *cause* de cette action est l'activité spontanée, et sa *loi* se trouve cachée dans les profondeurs les plus secrètes de notre nature : car il est impossible d'expliquer la sagesse de l'instinct physiquement, ou même animiquement, puisque l'animal ne sait pas ce qu'il

fait, ni pourquoi il le fait. Il est impossible, en effet, d'expliquer les opérations purement instinctives des animaux par une connaissance qui leur soit propre, puisque autrement il faudrait admettre : 1° qu'ils savent les faits *a priori* ou sans expérience; 2° qu'ils raisonnent avec une profondeur et une habileté qui dépasse de beaucoup la portée de la raison humaine, quand on voit, au contraire, que dans mille occasions ils ne raisonnent pas, quoiqu'ils eussent intérêt à le faire.

Les actes purement instinctifs dans l'homme n'ont aucun caractère moral. Ces actes sont du reste d'autant plus rares que la raison est plus développée. Les instincts humains varient d'ailleurs avec l'âge; par exemple, les appétits alimentaires. Il y en a d'autres qui ne sont que d'une époque de la vie.

Il ne faut pas attribuer au raisonnement le développement de l'instinct dans l'animal; c'est toujours même ignorance de ce qu'il fait et de la fin que son action peut avoir; seulement, le *besoin du moment* qui le porte à certains mouvements prend de l'extension, se détermine plus nettement dans des circonstances nouvelles. De là la possibilité d'expliquer encore par l'instinct ce qu'on appelle l'expérience de certains animaux, et l'éducation qu'ils peuvent recevoir entre les mains de l'homme.

Il ne faut pas non plus confondre, comme l'a fait Reid, les *actes* instinctifs avec les *fonctions* physiologiques, ou les mouvements purement organiques, comme la respiration, la préhension des

aliments, la digestion, la locomotion. La plupart de ces phénomènes se rencontrent d'ailleurs dans la vie végétative, et quelques-uns d'entre eux n'appartiennent pas moins à la mécanique, à la physique ou à la chimie pure qu'à l'instinct.

Il n'est assurément pas facile de tirer une ligne de démarcation rigoureuse entre les phénomènes physiques et les instinctifs; d'autant plus qu'aucun de ces actes n'est possible sans le jeu de quelque organe. Mais cependant, de ce que tout acte ou tout mouvement instinctif est aussi physique, ce n'est pas une raison pour que l'on considère toute fonction physiologique comme instinctive. Nous serions d'avis qu'on ne regardât comme appartenant à l'instinct que les opérations animales qui semblent supposer un calcul, une connaissance du rapport de certains moyens à certaines fins, opérations qui sont toutes du ressort de la vie de relation ou de la vie extérieure. Il n'y a proprement d'instinctif que les actes qui pourraient être du domaine de la volonté réfléchie, si l'agent avait une intelligence suffisante pour les exécuter ainsi avec dessein.

On a cherché à expliquer la *loi* de l'instinct de plusieurs manières, mais qui reviennent à deux principales, l'explication physique ou par le corps (Cabanis), et l'explication psychique ou par l'ame, par les images (de la Chambre, *Caractère des Passions*). Mais ces deux théories sont également impuissantes à rendre raison des faits. Ce qu'il y a de vrai du reste sous le premier point de vue, c'est que les instincts varient avec l'organisation :

c'est ainsi que le taureau, le cheval, le chien, le lion, les insectes, etc., ont des instincts fort différents. Dans notre espèce même, les instincts de la femme ne sont pas ceux de l'homme; ceux de l'enfant diffèrent de ceux du jeune homme, de l'homme mûr, du vieillard. Il est vrai de dire toutefois qu'ici ce sont plutôt les goûts, les inclinations qui diffèrent, que les instincts proprement dits. Mais deux choses sont certaines sous le rapport physiologique : 1° la liaison intime de l'organisation avec l'instinct; 2° l'ignorance de la manière dont le rapport s'exerce.

Quant à l'explication par les espèces ou images, il suffit de dire que ces espèces ne sont qu'une hypothèse chimérique; qu'il faudrait d'ailleurs les supposer innées, puisque les choses auxquelles elles devraient se rapporter sont souvent à venir, et en dehors de l'expérience acquise de l'agent, autre hypothèse encore; qu'il resterait toujours à savoir comment l'animal peut se mettre en mouvement et exécuter ses opérations avec tant d'intelligence et de précision, par cela seul que son imagination serait affectée de telle ou telle manière, etc.

§ II.

De la Locomotion.

La sensation externe que nous avons présentée comme le principe des actes instinctifs est doublement liée au mouvement, en ce sens qu'elle en est la conséquence et le principe.

Il est probable d'abord que cette sensation pri-

mitive est la conséquence d'un certain mouvement qui s'opère dans les organes. Mais ce premier mouvement organique ne peut être expliqué à son tour par la sensation. Il n'est pas non plus entièrement explicable par l'action des agents extérieurs, ou par la présence de fluides internes qui excitent l'organe, par exemple dans les mouvements du jeune canard pour se jeter à l'eau, dans l'inquiétude de l'animal en chaleur.

Non-seulement l'origine de ce mouvement primitif de l'organe, cause des sensations internes primitives, n'est pas connue; mais lors même qu'elle le serait, il resterait toujours à expliquer le rapport de ce mouvement intestin de l'organe à la sensation.

Ces mouvements de l'organe sur lui-même dans la sensation, mouvements qu'on appelle intestins, ne sont appelés locomotifs que par extension, quoiqu'il soit très-vrai qu'il n'y a pas de mouvements concevables ni possibles sans déplacement de quelque matière dans l'espace.

Ce sont les mouvements de tout ou partie du corps visible dans l'espace qu'on appelle proprement locomotifs; mais on ne comprend pas plus, du reste, le lien qui les rattache aux sensations, que l'on ne comprend la possibilité de la sensation à la suite de mouvements antérieurs. La sensation est bien une *condition* des mouvements qui ne sont destinés qu'à la modifier, à l'apaiser si elle est désagréable, ou même à la transformer en la faisant changer de nature; mais elle n'en est pas la *cause*. Si nous n'étions que sensibles, nous pâtirions

sans pouvoir autrement réagir que pour éprouver l'état dont nous serions affectés. Mais nous faisons davantage; notre réaction est organique, physique, visible; elle ne vient donc pas immédiatement de la sensation. On ne peut pas dire non plus qu'elle vienne de la volonté réfléchie, puisqu'il est une foule de mouvements qui ne sont pas volontaires; tous les mouvements instinctifs proprement dits sont en effet étrangers à la volonté. A quoi donc sont-ils dus?

Deux choses nous semblent nécessaires pour les expliquer : 1° une certaine perception, ne serait-ce que celle du toucher, comme dans les animaux inférieurs; 2° un principe d'action particulier, l'activité spontanée, mais qui est dans un certain rapport avec la sensation, rapport qui est encore un mystère, comme tout ce qui est primitif.

Outre ces mouvements dus à l'activité spontanée du moi, sans volonté réfléchie, il y en a d'autres qui sont en dehors de l'influence directe de la volonté : tels sont les mouvements des organes sécréteurs. Le principe de ces derniers paraît purement physique, organique, végétal, plutôt qu'animal. Aussi n'est-il pas dû à une sensation comme les autres mouvements dans lesquels la volonté peut intervenir, ou qu'elle seule même exécute. C'est pour cette raison qu'on a supposé, mais sans vraisemblance, que l'organe est doué d'une sensation propre qui est à ces mouvements de la vie organique pure comme les sensations du moi sont aux mouvements de la vie de relation.

Quoi qu'il en soit, le rapport des mouvements

primitifs aux sensations primitives est en raison directe, à moins toutefois qu'il n'y ait perturbation dans l'organisme : alors la sensation n'est plus normale, elle est morbide et anormale. Il en est de même du rapport de la sensation aux mouvements instinctifs proprement dits.

Quel est maintenant le rôle de l'activité du moi dans ces sortes de mouvements? Il nous semble qu'ils peuvent être envisagés, à cet égard, sous deux points de vue : 1° par rapport au but dernier de l'ensemble des mouvements : et alors l'animal, ne connaissant point ce but, ne peut le vouloir; 2° par rapport aux moyens successifs qui conduisent à ce but : et alors l'animal peut être considéré comme les voulant un à un et consécutivement, sans, du reste, qu'il les regarde comme moyens, sans qu'il les veuille pour certaines fins, mais les voulant, au contraire, pour eux-mêmes. Cette volonté, n'ayant rien de réfléchi, du reste, ne peut être considérée comme libre. C'est une volonté essentiellement dépourvue de la condition nécessaire pour résister à une impulsion qui n'est point en soi fatale, nécessitante, mais qui le devient relativement, ou faute de la faculté de s'emparer de soi, et de régler son activité. Telles sont tout à la fois la fatalité et la liberté de l'animal, et de l'homme même qui ne suit que ses instincts.

Si nous recherchons maintenant la *condition* et la cause organique du mouvement, nous trouvons que ce sont les *nerfs* et les muscles. Des physiologistes ajoutent le système veineux. On croit, au

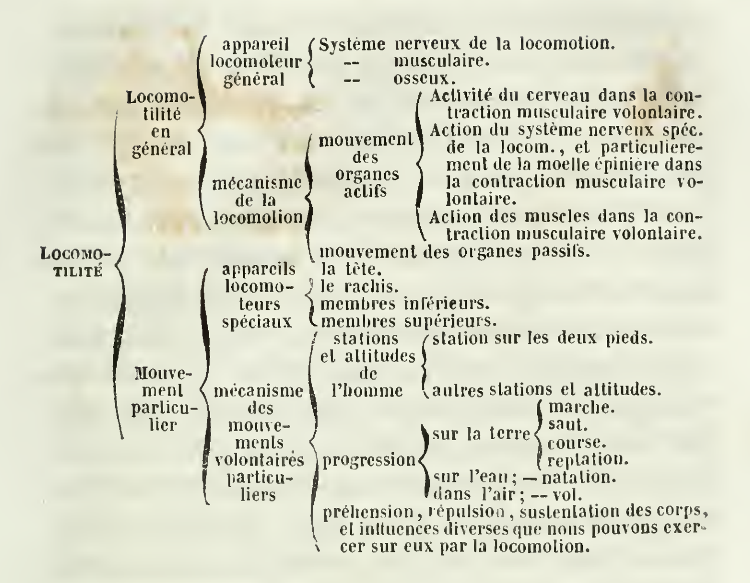
surplus, avoir observé que les nerfs du mouvement ne sont pas ceux de la sensibilité, quoiqu'ils forment ensemble un double cordon. Les nerfs ne donnent point de mouvement : les muscles, animés par les nerfs, en sont seuls le véritable principe.

Les nerfs des mouvements qui sont plus ou moins sous la dépendance de la volonté, aboutissent au cerveau directement, ou par la moelle épinière. Cependant le cerveau doit plutôt être regardé comme le centre et le régulateur des mouvements de relation que comme leur cause, puisque si l'on sépare la moelle du reste du cerveau par une section faite derrière l'occipital, des mouvements irréguliers sont encore produits (Magendie, *Physiol.*). Au contraire, les nerfs qui président aux mouvements involontaires, aboutissent aux ganglions ou centres nerveux du grand sympathique, lequel est, du reste, en rapport avec la moelle épinière, ainsi que l'a démontré Legallois.

Comment se fait-il maintenant que, si les muscles ne sont pas capables de mouvements par eux-mêmes, non plus que les nerfs, les premiers se contractent par suite de leur union avec ces derniers? Il est évident que ce n'est point résoudre la difficulté, que de dire avec Cabanis (t. 3, p. 116) que c'est parce que les nerfs se perdent dans les muscles et s'y confondent. En effet, s'ils restent nerfs, ils ne sont pas capables de mouvement; s'ils deviennent muscles, ces muscles cessent alors d'être nerfs. Et puis, qu'est-ce que des nerfs qui deviennent muscles? Cela n'a pas de sens : car,

en tant que nerfs et en tant que muscles distincts, le mouvement est encore impossible. Aussi Haller attribuait-il à la fibre musculaire une *irritabilité* propre, et par suite une vertu *contractile* qui suffit pour faire comprendre le mouvement, bien qu'on ne sache rien du *comment* de l'irritabilité et de celui de la contractilité. Ce mode d'explication semble d'ailleurs plus d'accord avec certains autres phénomènes; par exemple, la contraction des cœurs de vipères six heures après avoir été arrachés; celle de leurs mâchoires douze heures après que la tête a été séparée du tronc. Ces phénomènes ne sont pas explicables par la sensibilité, puisque le sujet est mort, ne sent plus, et qu'on ne peut réellement pas admettre une sensibilité locale, une sorte de moi affectible pour chaque partie du corps organisé. Cuvier repousse avec raison ces sensibilités latentes, partielles, imaginées par Bordeu, et traite d'absurdes ces débris du stahlisme. (*Hist. des Sciences natur.*, t. 3, p. 199 et s.)

La théorie physiologique de la locomotion peut être divisée et classée ainsi qu'il suit :



- **Locomotilité**
  - Locomotilité en général
    - appareil locomoteur général
      - Système nerveux de la locomotion.
      - — musculaire.
      - — osseux.
    - mécanisme de la locomotion
      - mouvement des organes actifs
        - Activité du cerveau dans la contraction musculaire volontaire.
        - Action du système nerveux spéc. de la locom., et particulièrement de la moelle épinière dans la contraction musculaire volontaire.
        - Action des muscles dans la contraction musculaire volontaire.
      - mouvement des organes passifs.
  - Mouvement particulier
    - appareils locomoteurs spéciaux
      - la tête.
      - le rachis.
      - membres inférieurs.
      - membres supérieurs.
    - mécanisme des mouvements volontaires particuliers
      - stations et attitudes de l'homme
        - station sur les deux pieds.
        - autres stations et attitudes.
      - progression
        - sur la terre
          - marche.
          - saut.
          - course.
          - reptation.
        - sur l'eau ; — natation.
        - dans l'air ; — vol.
      - préhension, répulsion, sustentation des corps, et influences diverses que nous pouvons exercer sur eux par la locomotion.

§ III.

Du Langage.

I.

DU LANGAGE EN GÉNÉRAL.

Nous ne sortons de la perception, nous ne nous élevons à la généralisation, nous ne jugeons même, à proprement parler, ou en matière abstraite, que par le moyen des signes ou du langage.

Supposons, en effet, que nous n'ayons aucun signe, aucun mot, pour indiquer les qualités des choses, par exemple la couleur bleue : nous ne pourrons penser à *cette* couleur qu'à la condition de nous représenter un corps bleu déterminé que

nous aurons vu; et si nous en avons vu plusieurs, nous ne pourrons penser à la couleur bleue en général qu'en parcourant par l'imagination ces différents corps : car l'idée de leur ressemblance ne sera d'abord pas d'une facile formation, précisément parce qu'on manquera du mot *ressemblance;* ensuite, on parviendrait à la former, que si l'on manque de signes pour la fixer, l'*usage* abstrait en devient impossible. Nous voyons même que, dans notre langage actuel, toutes les fois que nous n'avons pas de nom propre pour indiquer une qualité, nous sommes obligés de nous servir du nom de la chose qui présente cette qualité, et d'en faire une idée complexe. C'est ainsi que nous disons jaune d'ocre, vert de mer, saveur de citron, odeur de rose, etc.

Notre embarras n'est pourtant pas aussi grand ici, qu'il le serait si nous n'avions pas déjà des mots pour exprimer les idées générales de jaune et d'ocre, de vert et de mer, de saveur et de citron, etc. Nous serions obligés, sans ce secours, de penser à telle couleur jaune déterminée, de tel morceau d'ocre, et ainsi de suite, d'abstraire ces qualités, de les comparer, etc.; toutes opérations qui surchargeraient la mémoire et l'imagination, et ne permettraient pas à la pensée de faire des combinaisons rapides, profondes et compliquées, comme elle le fait avec les signes de ces abstractions. Et comme elle n'aurait pas de signes pour enregistrer ses résultats, pour leur donner une sorte d'existence isolée, ils disparaîtraient aussitôt que la pensée cesserait de s'y appliquer : tout

retomberait à l'instant dans l'abstrait; et si l'on voulait retrouver les abstractions qu'on aurait faites auparavant, et les résultats de leurs combinaisons, à supposer toutefois qu'on pût, sans langage, avoir encore quelque idée, quelque souvenir imparfait de ces abstractions, de ces résultats, il faudrait, pour y parvenir, passer par les mêmes opérations que la première fois. Sans doute qu'à force de répéter cette opération, elle s'accomplirait plus facilement; mais elle serait longue encore, si on la compare à la rapidité avec laquelle elle s'accomplit maintenant. — Et si la difficulté était si grande pour la combinaison des idées sensibles, combien ne le serait-elle pas davantage encore pour les idées rationnelles pures! Qu'on prenne la première proposition venue, par exemple celle que nous venons d'écrire, et qu'on se demande s'il serait possible, sans signes, d'en concevoir nettement, rapidement et facilement les idées? On s'apercevra peut-être alors que ces idées seraient comme en bloc, dans un état de synthèse que le langage sert à résoudre, à analyser, et qu'on penserait, par conséquent, beaucoup plus confusément.

Si donc le langage n'est pas la condition indispensable de la pensée, il est, du moins, celle d'une pensée analytique, d'une pensée claire, et avec conscience de tous ses éléments. Le langage est comme une baguette magique, qui sert à faire ressortir les éléments de la pensée native et synthétique.

Si l'on nous demande maintenant pourquoi,

puisque les pensées de l'animal sont d'abord des perceptions et des sensations comme les nôtres, pourquoi, dis-je, l'animal ne parle pas, nous répondrons que ce n'est pas, ainsi qu'on l'a dit, parce qu'il manquerait en général d'organes vocaux, ni parce qu'il manque de signes (car alors ce serait dire qu'il ne parle pas parce qu'il ne parle pas), mais parce qu'il n'est pas doué de la réflexion, parce qu'il ne revient pas sur sa pensée pour en faire un objet de connaissance. Il ne peut dès-lors avoir l'idée de l'analyser et de la signifier; s'il parlait, il serait une personne, parce qu'il réfléchirait. Maintenant, si penser c'est donner une forme abstraite ou générale à sa pensée par la réflexion, surtout au moyen de signes, l'animal ne pense même pas, à la rigueur; il perçoit seulement.

Ces réflexions sur la pensée primitive par rapport au langage, nous conduisent à nous demander d'où vient le langage.

II.

ORIGINE DU LANGAGE ET DES LANGUES.

L'origine historique nous en est inconnue, à moins que l'on n'admette, en raisonnant d'après le Pentateuque, que Dieu créa l'homme parlant. Il semble même qu'il était de sa bonté de le faire.

Mais tout en supposant que Dieu ait donné une langue toute faite à l'homme, on ne peut admettre que cette langue fût parfaite. Il est plus présumable, au contraire, qu'elle devait être appropriée aux besoins simples et au petit nombre d'idées

du père du genre humain. C'était donc moins une langue toute faite, que les rudiments d'une langue à faire.

On peut se demander si l'homme aurait pu inventer une langue phonétique dans le cas où il ne l'aurait pas reçue de Dieu? Je dis une langue phonétique, et non pas un langage, parce que le langage par gestes, par signes, est naturel à l'homme. Il n'était pas nécessaire sous ce rapport que Dieu lui donnât un langage, nous le sentons tous en nous. Quant au langage phonétique, il ne nous est pas moins naturel dans ses premiers éléments, je veux dire en ce qui regarde les *cris*, les sons vocaux imitatifs qu'on appelle *onomatopées*. Le difficile est de passer de l'onomatopée à l'expression parlée d'idées qui n'ont rien de commun avec le son, avec les choses sensibles mêmes. Mais cette transition nous paraît si peu impossible, que nous la retrouvons visiblement dans toutes les langues, et fondée sur des analogies que l'esprit humain trouve et saisit avec la plus grande facilité. Et qu'on ne dise pas qu'il ne les trouve qu'à l'aide du langage : car dans celui qui parle, ce n'est pas le mot qui suscite l'idée, mais bien l'idée qui réveille le souvenir du mot. L'invention d'une langue parlée était donc possible.

Mais toute langue parlée ne peut être apprise qu'autant qu'elle est traduite par le langage des gestes, et le langage des gestes lui-même suppose celui des images des choses.

Ainsi, loin que le langage en général soit impossible à inventer, l'homme est doué de deux

langages naturels : 1° celui des choses; 2° celui des gestes. Les cris ne lui sont pas moins naturels. Mais des cris ne deviennent un langage qu'à certaines conditions que nous ferons bientôt connaître. (V. Locke, Condillac, Degérando, etc., sur l'invention du langage. — V., contrairement à cette opinion, de Bonald, etc.)

III.

DU DÉVELOPPEMENT DU LANGAGE; — DE SA DIVERSITÉ; — DE SON RAPPORT AVEC LA PENSÉE, ET DES CONDITIONS DE SA PERFECTION.

Les langues n'étant qu'un moyen d'exprimer nos idées, elles ont constamment suivi le sort de celles-ci. Elles ont d'abord été pauvres, synthétiques; elles se sont peu à peu développées, sont devenues très-analytiques, et ont enfin repris une forme synthétique, mais moins compacte que la forme synthétique primitive. Ces deux derniers moments de l'histoire de la destinée des langues sont attestés par les déclinaisons, les locutions adverbiales et elliptiques, et par le sens analytique et déterminé des mots qui ont servi à former les prépositions et les conjonctions dans les langues développées.

Le caractère synthétique primitif des langues est facile à établir *a priori;* il est d'ailleurs attesté hautement par les interjections et par la signification plus ou moins complexe des mots dans les langues primitives, par exemple dans la langue hébraïque.

Les langues ont pu être d'abord diverses, savoir

si les hommes ne remontent pas tous à une même famille primitive, et dans l'hypothèse de l'invention du langage. Il est difficile en effet d'admettre que la même langue aurait dû être inventée partout. Dans la supposition où le langage aurait été donné à l'homme immédiatement ou tout fait, il resterait encore à savoir, en admettant qu'il y ait eu plusieurs familles originelles, si le même idiome a été donné à toutes, ou si chacune d'elles n'aurait pas reçu celui qui convenait le mieux à sa nature et à son climat.

Mais si tous les hommes ont une origine commune, ils ne peuvent avoir primitivement parlé des langues différentes qu'à la condition de s'être séparés avant l'invention d'une langue phonétique un peu développée. Le genre humain descendît-il tout entier d'une famille primitive unique, et ses membres ne se fussent-ils enfin séparés qu'après avoir parlé une même langue, il est pourtant certain que cette langue primitive dut s'altérer de plus en plus par la suite des temps, à mesure que les hommes qui la parlaient passèrent sous des climats plus éloignés, et qu'ils furent soumis à un plus grand nombre d'influences étrangères diverses. Plus tard, les causes originelles de ces altérations dans le langage primitif, venant à se rencontrer et à exercer concurremment leur influence, durent produire des effets complexes, plus prononcés encore que les premiers. En sorte que les causes des altérations du langage allèrent toujours en croissant dans une proportion très-composée. Ces altérations durent s'insinuer facilement

chez les peuples dont l'oreille était moins exercée et dont la langue n'était pas écrite. Il est remarquable, en effet, qu'on ne saisit souvent bien la prononciation d'un mot qu'autant qu'on connaît la manière dont il s'écrit. On conçoit donc qu'un son non écrit peut se dénaturer rapidement, outre qu'on peut y ajouter d'autres sons, comme celui d'articles (cas des noms), qui primitivement n'en faisaient point partie, mais qui l'accompagnaient ordinairement. C'est ainsi que des épithètes d'abord distinctes ont fini par s'incorporer à un nom dont elles ne faisaient pas partie dans le principe.

Pour déterminer le rapport des langues à la pensée et les conditions de leur plus grande perfection possible, il est nécessaire de reprendre la question d'un peu haut.

Un *signe* en général est tout ce qui sert à donner l'idée d'autres choses. Mais on n'appelle proprement *signe* que ce qui est destiné par la volonté de l'homme à exprimer ou à rappeler une idée. Nous n'avons à nous occuper ici que du signe de la pensée.

Outre les signes naturels, fatals et spontanés, on distingue les signes arbitraires et conventionnels.

Tout signe est sensible, réel, ou image de l'esprit, et dès-lors il se résout dans les qualités réelles des choses. Les signes les plus ordinaires sont :

1° Les gestes (mouvement);

2° La peinture (couleur, forme);

3° Les cris et la parole (son);

4° L'écriture (peinture hyéroglyphique ou conventionnelle[1]).

Les mouvements sont spontanés, ou réfléchis (pantomime, déclamation). La peinture est immédiate (totale ou partielle), médiate (allégorique ou symbolique), ou bien enfin hiéroglyphique ou purement conventionnelle.

Le son vocal est inarticulé ou articulé. Ce dernier seul mérite le nom de parole, et la caractérise concurremment avec l'intention[2].

L'écriture n'est que la représentation arbitraire et par conséquent hiéroglyphique des sons ou de la parole : il en est de même du langage conventionnel par signes des sourds-muets.

Les signes, tant parlés qu'écrits, considérés par rapport à la pensée, et par conséquent à la vérité, présentent plusieurs phénomènes importants.

1° Ils facilitent l'attention et l'abstraction, et par conséquent toutes les opérations intellectuelles. Ils sont donc un instrument puissant pour la découverte du vrai, en même temps qu'ils en sont le seul véhicule par l'éducation sociale.

2° Ils rendent les idées plus sensibles, en leur donnant comme un corps; ils les immobilisent, et

[1] On pourrait composer une langue de signes pris du toucher, de l'odorat et du goût; comme aussi de la forme des corps, de leur couleur, etc., etc.

[2] Tout *son phonétique* possède à la rigueur, *voix, articulation, durée, son* et *timbre*. Mais toutes ces qualités sont relatives; ce qui fait qu'on ne les remarque qu'autant qu'elles forment contraste entre elles.

par conséquent en rendent la contemplation, le souvenir et la combinaison plus faciles.

3° Ils servent particulièrement à grouper les différentes idées qu'on se fait d'une chose, et sont en quelque sorte à ces idées comme la substance aux qualités qu'elle revêt.

4° Ils facilitent singulièrement aussi la combinaison des idées abstraites, ou leur traitement par le raisonnement, et contribuent ainsi à la création de toutes les sciences. Cette dernière influence des mots sur la pensée est particulièrement sensible dans les sciences où il est besoin de longues déductions, telles que les mathématiques. Mais, en toutes choses, on réfléchit mieux la plume à la main, ou dans un discours, ou dans une conversation suivie, que lorsque la pensée est comme abandonnée à elle-même, sans signes qui la régularisent, et lui donnent une physionomie artielle et scientifique.

5° Un système de signes, ou une *langue*, est, pour ainsi dire, un assemblage d'abstractions, de généralisations, de résultats d'analyses, de synthèses et de raisonnements, en un mot de pensées toutes faites, dont l'acquisition devient très-facile par le moyen de la langue. Les langues sont donc de véritables dépôts d'idées qu'il n'est besoin que de consulter avec quelque esprit d'analogie, pour pouvoir passer d'une idée que l'on a déjà à une autre que l'on ne possède pas encore.

6° Le langage est, enfin, la condition du perfectionnement intellectuel et moral de l'individu et de l'espèce.

Mais ces avantages ne sont pas sans inconvénients. Le langage tend, en effet, à rendre les abstractions et les autres opérations de la pensée trop exclusives, et produit une espèce d'éblouissement aux yeux de l'intelligence, qui s'habitue à chercher la pensée dans les mots, et nous fait croire que nous pensons par cela seul; il porte à réaliser toutes nos conceptions, ou du moins à les concevoir, et à les rendre par une image grossière, par des analogies et par des comparaisons vicieuses, à nous laisser prendre au charme d'une parole frivole et décevante; nous habitue à ne penser, pour ainsi dire, que d'emprunt ou à demi, parce que nous avons appris à parler avant d'apprendre à penser : et ce qu'il y a de pis, il nous familiarise avec cette demi-pensée en toutes choses, au point d'oblitérer le sentiment du besoin de la préciser en l'approfondissant, ou de nous faire payer de vains mots lorsque nous voulons le tenter. Il favorise aussi la diffusion des préjugés et de l'erreur.

Le langage nous porte encore à mal juger sur la simplicité ou la composition des idées, puisque nous sommes naturellement disposés à croire qu'un mot ne rend qu'une idée simple : souvent encore il nous fait confondre certaines idées qu'il serait très-important de distinguer, mais que le sophisme et la passion ont intérêt à identifier, en les appelant du même nom. Il fait prendre le sens figuré pour le sens propre, et induit ainsi à toutes les erreurs qui résultent du langage métaphysique.

Ce n'est là qu'une partie des inconvénients in-

séparables de toute langue, même la mieux faite; et l'on comprend bien que si une langue n'est pas faite rationnellement, les avantages doivent être moindres, et les inconvénients plus graves et plus nombreux encore.

Une langue est d'autant mieux faite, qu'elle est plus propre à remplir son double but : celui d'aider à la génération de la pensée, et à sa communication. Or, les principales conditions nécessaires pour atteindre ce résultat, sont :

1° Une richesse suffisante;

2° Une détermination précise dans l'acception propre et primitive des mots, et un sens figuré fondé sur des analogies vraies et faciles à saisir;

3° Des modifications simples, uniformes, et en nombre suffisant sur les radicaux, pour représenter les déterminations diverses de l'idée, déterminations qui sont ordinairement exprimées par ce qu'on appelle déclinaisons, conjugaisons, articles, prépositions, etc., et qui sont autant d'idées accessoires à une idée principale;

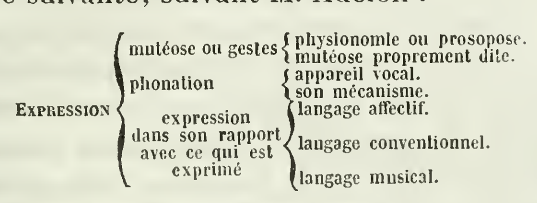
4° Des lois simples et universelles de dérivation, soit pour passer dans une même série d'idées à tous les mots de la même famille, soit pour passer d'une série d'idées à une série opposée;

5° De la flexibilité, de la simplicité, et de l'uniformité dans la composition des mots;

6° Des lois syntaxiques (de concordance et de dépendance) rationnelles et constantes. (Voy. Locke, Condillac, Court-de-Gébelin, de Bonald, Degérando, etc., concernant l'influence de la parole sur le langage);

7° Une facilité de construction qui se prête également à la raison et à la sensibilité, et par conséquent à l'imagination, c'est-à-dire qui soit propre à satisfaire l'une et l'autre capacité.

Les conditions physiologiques du langage peuvent être indiquées systématiquement de la manière suivante, suivant M. Adelon :



Observation.—Nous reviendrons sur le langage dans une théorie particulière, qui comprendra la *Grammaire générale.*

§ IV.

De la Volonté.

L'activité prend des caractères nouveaux suivant que l'intelligence elle-même se développe ou se détermine. Ainsi, elle est sans volonté positive ou réfléchie, sans délibération, sans calcul dans l'instinct, parce qu'alors la connaissance est purement instinctive. Mais dès que celle-ci devient générale, et qu'il y a possibilité de combiner les idées de manière à raisonner; dès qu'il y a parole, le degré de réflexion nécessaire pour produire ce phénomène intellectuel suffit aussi pour que le moi s'empare de son activité et la gouverne. La volonté n'est donc que la *faculté d'agir avec liberté;* c'est l'activité avec conscience de pouvoir la diri-

ger suivant les lumières de la raison. C'est la volonté proprement dite ou *positive*. La volonté improprement dite ou *négative* n'est que l'activité conçue comme échappant à l'impulsion mécanique d'agents étrangers, comme ayant, au contraire, son *origine* (sinon sa *raison*, car il faut un commencement à l'action) en nous, dans l'*ame*. C'est la spontanéité du principe vital sous le rapport externe, plutôt encore qu'une propriété du moi : car l'idée de *moi* implique la réflexion, tandis que l'idée de spontanéité l'exclut dans son premier moment. Quand il y a *moi*, il n'y a donc plus spontanéité ou volonté négative, mais bien volonté positive.

Maintenant, l'activité peut être éclairée de deux manières par la raison, suivant que des fins *arbitraires* ou de pur intérêt lui sont proposées, ou qu'il s'agit, au contraire, de fins *nécessaires*. Dans le premier cas, on dit que la raison est esthétique ou pragmatique; dans le second, qu'elle est morale. En tant qu'il ne s'agit que de trouver les moyens les plus propres de satisfaire la sensibilité, c'est-à-dire les inclinations, les penchants, les passions, la raison n'est pas proprement morale, parce qu'ici l'idée de devoir n'entre pour rien, et que la volonté se met elle-même au service de la sensibilité.

Jusque là encore, la liberté n'apparaît pas dans tout son éclat, puisque la volonté ne peut avoir qu'à se décider entre des moyens divers de satisfaire la sensibilité, entre un bien physique et un autre, et que tout l'exercice de la liberté roule

ainsi entre des motifs de nature identique, mais de degrés divers; tandis que, lorsqu'il s'agit de choisir entre les passions et le devoir, la liberté doit être bien plus forte pour sacrifier soit la passion au devoir, soit le devoir à la passion. Il y a ici véritable *opposition*, au lieu que dans le cas précédent il n'y a que *plus* ou *moins*, ou différence de degrés, et non différence de nature.

C'est pourquoi nous ne parlerons d'une manière spéciale de la liberté qu'après avoir traité des passions, parce qu'alors seulement nous connaîtrons les deux termes extrêmes entre lesquels elle s'exerce; nous connaîtrons, d'un côté, le prescrit absolu de la raison (v. la première section); de l'autre, le degré de puissance avec lequel les impulsions sensibles sollicitent notre activité.

Nous n'avons donc à considérer pour le moment d'une manière un peu spéciale que l'activité et la volonté.

I.

DE L'ACTIVITÉ ET DE SES CARACTÈRES.

Nous disons que nous sommes actifs, quand un phénomène se produit *en nous* et *par nous*; nous disons au contraire que nous sommes passifs quand un phénomène se produit *en nous* et *sans nous*.

La conception d'activité correspond, comme on voit, à celle de cause : car l'activité n'est qu'une manière d'être conçu du moi relativement aux phénomènes internes.

L'activité n'est point, en effet, un phénomène,

un fait; sans quoi il faudrait qu'il y eût une activité antérieure à ce fait, qui en fût la cause.

Mais s'il en était ainsi, il en faudrait une troisième, une quatrième, etc., qui expliquât la seconde, la troisième, etc., c'est-à-dire qu'il n'y aurait pas d'activité, qu'elle ne serait pas même possible. L'activité n'est donc point un phénomène, son effet seul a ce caractère. L'activité et la causalité sont donc, au fond, la même conception : seulement, l'activité est la causalité conçue par opposition à la passivité, qui en est le corrélatif.

Toute causalité, toute puissance comme telle, n'est qu'une manière particulière de concevoir un sujet relativement à un fait, à un phénomène. Cette puissance est antérieure logiquement et chronologiquement aux phénomènes qu'elle produit, à l'énergie interne qu'elle déploie pour les produire : car cette énergie en est déjà un en effet. Elle est à plus forte raison antérieure à l'effort musculaire et aux mouvements qui en résultent.

Il ne faut donc pas demander ce qui se passe dans le moi, en tant qu'il est purement actif; il ne s'y passe rien, car tout ce qui s'y passerait ne serait point activité, mais action; et le moi ne serait point actif alors, mais agent.

C'est une illusion presque impossible à éviter, que celle qui nous fait prendre l'action interne, ou même le résultat de cette action, pour l'activité en soi. Nous voulons sentir l'activité au lieu de la concevoir, quand cependant elle se conçoit et ne se sent point.

Une autre illusion, moins grossière il est vrai,

mais non moins erronée, c'est celle de vouloir concevoir l'activité en elle-même, quand elle ne peut l'être cependant que relativement à la phénoménalité interne, sans laquelle elle n'a ni sens ni valeur.

L'activité est donc non-seulement une pure conception, mais encore une conception relative. C'est le principe de causalité appliqué à nous-mêmes. Or, nous savons déjà que la causalité n'est qu'une manière particulière et primitive de concevoir un sujet relativement à un phénomène.

Je dis une manière particulière, afin de ne pas confondre le rapport de causalité avec celui de succession. Tous deux sont primitifs. En effet, point de succession sans causalité; point de causation sans succession : ce sont là deux jugements synthétiques *a priori*. Il suffit de se bien convaincre que ces jugements sont synthétiques, et non point analytiques, pour apercevoir l'erreur de Hume, qui a réduit mal à propos la conception de *cause* à celle de *succession*. La conception de *cause*, et même celle de *causation*, comme telle, ne renferment pas celle de temps; seulement celle-ci s'y ajoute invinciblement. Telle est aussi la raison pour laquelle nous disons qu'il y a synthèse *a priori*.

A quoi revient donc en définitive la conception d'activité ?

A dire que nous sommes organisés intellectuellement de telle sorte que quand certains phénomènes se révèlent à notre conscience, nous nous

en concevons cause, par opposition à certains autres que nous disons n'être pas de nous. Mais quelle est ici la valeur ontologiquement objective du mot cause? Aucune : car cette conception, comme toute autre, n'a pas de réalité correspondante; elle n'est qu'une illumination de la raison, et non une intuition particulière d'un quelque chose qui soit en nous. La cause dont nous parlons n'est pas distincte, en effet, de l'agent causateur; ce n'est pas non plus une manière d'être réelle en lui, mais simplement une manière particulière ou *sui generis*, et par conséquent indéfinissable, de le concevoir par rapport à un phénomène.

Il n'y a donc pas de cause à proprement parler, quoiqu'il y ait des agents; mais tout simplement une conception de cause appliquée à des sujets qu'on croit être le principe de phénomènes qui se manifestent en eux ou hors d'eux.

Cela posé, nous pouvons reprendre le langage ordinaire, sans craindre les illusions objectives dont il est tout à la fois la conséquence et le principe: car nous saurons toujours nous traduire nous-mêmes, quand besoin sera, dans des expressions plus conformes à la vérité.

Il est loin d'être évident, soit immédiatement, soit par voie de démonstration, qu'il y ait en nous des phénomènes dans la production desquels l'activité interne ne soit pour rien. Une pareille conception nous semble être la conséquence de l'idée que nous nous faisons de notre action physique sur les corps extérieurs, action dans laquelle nous ne tenons en général aucun compte de la réaction,

ni par conséquent de la résistance même, dans l'effet total du phénomène : ce qui nous fait concevoir la matière comme purement passive. Et cependant, si elle était purement passive, elle ne résisterait pas, elle ne serait pas impénétrable, elle ne serait qu'une ombre : il n'y aurait par conséquent pas action possible sur elle. Qui ne voit d'ailleurs que nous ne pouvons agir physiquement sur les corps extérieurs, sans qu'en même temps ces corps agissent sur nos organes?

Il est bien, à la vérité, des phénomènes internes dont le principe excitateur est hors de nous-mêmes : telles sont les sensations, les perceptions. Mais y a-t-il hors de nous autre chose qu'une force excitante? et le phénomène, pour être produit, n'exige-t-il pas une certaine action de la part du moi? N'est-ce pas même cette action du moi qui produit ce phénomène interne? L'action du moi ne serait-elle donc pas la cause immédiate et vraiment productive de ce phénomène? Nous le croyons, et d'autant plus facilement, que le rapport de l'interne à l'externe est inconcevable, et que l'effet est en raison directe de la réaction du moi.

Mais s'il en est ainsi, l'activité interne est la condition *sine qua non* de tout phénomène interne : seulement, il faut distinguer une activité *fatale* dans son principe et sa durée, c'est-à-dire une activité que nous ne pouvons pas empêcher d'avoir lieu, posé les circonstances propres à l'exciter, puisqu'elle est une loi de notre nature; puis une activité *spontanée* qui se met bien en jeu d'elle-même, mais que nous pouvons suspendre, arrêter, dé-

tourner, et enfin une activité *volontaire*, qui est à nos ordres dans tous les moments où la réflexion est possible.

Nous nous disons passifs dans les deux premiers cas, surtout dans le premier, par opposition au troisième; en sorte que le mot passif, en parlant du moi, n'indiquerait qu'une activité plus profonde, ou, si l'on veut, l'absence de la volonté, et que l'activité serait vraiment universelle.

Mais alors l'activité ne serait point une faculté spéciale; elle ne serait qu'une abstraction faite sur nos modes d'agir déterminés; elle serait conçue comme la condition *sine qua non* de tous les phénomènes internes; seulement, on appellerait proprement *actifs* ceux qui émanent de la volonté. Quant à ceux qui résultent de la spontanéité, ils seraient comme la transition entre deux extrêmes. L'activité est donc la raison interne de tous les phénomènes du moi. On ne peut donc pas plus faire de l'activité une faculté spéciale, qu'on ne peut faire du tout une partie de ce tout. Telle est la raison pour laquelle nous ne faisons pas figurer l'activité parmi les puissances *spéciales* de l'ame.

Quel est, maintenant, le rapport de la fatalité, de la spontanéité, de la volonté et de la liberté à l'activité? L'activité pure n'est qu'une abstraction. Dans la réalité, l'activité est toujours ou fatale, ou spontanée, ou volontaire et libre : ce qui ne veut pas dire que la fatalité, la spontanéité, la volonté et la liberté ne soient pas de pures conceptions. Il est clair, au contraire, qu'elles ne peuvent être

des modes empiriques ou réels de l'activité, puisque l'activité elle-même n'est pas une réalité, mais simplement une conception. Il n'y a donc pas d'activité qui ne soit qu'activité; mais l'activité, au contraire, est toujours déterminée d'une manière ou d'une autre ; elle a toujours tel ou tel caractère.

L'activité est fatale, en ce sens général d'abord, que nous ne pouvons ni l'empêcher, ni même la suspendre absolument. Elle est fatale encore, en ce sens spécial, que nous ne pouvons pas empêcher que tels ou tels phénomènes internes, primitifs ou secondaires, d'action ou de réaction, n'aient lieu dans des circonstances données, propres à les produire. Elle est fatale en ce troisième sens, que le mode d'action est nécessairement tel ou tel dans la production d'un phénomène déterminé.

Elle est spontanée toutes les fois qu'elle a lieu sans notre volonté, mais quand elle pourrait être suspendue, ou plutôt détournée par elle.

Enfin, elle est volontaire et libre toutes les fois qu'elle est précédée de la réflexion, et que sa direction et sa durée se conforment à notre intention. La volonté n'est donc point productrice de l'activité, mais sa détermination régulatrice dans de certaines limites.

II.

DE L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE ET LIBRE.

Mais comme il semble, au premier aperçu, que la volonté soit une faculté spéciale, nous l'examinerons d'une manière plus approfondie.

Les *volitions,* ou produits immédiats de la volonté, ne sont que des manières de concevoir les phénomènes internes par rapport à l'activité réfléchie, mais non point des produits spéciaux, *sui generis,* qui ne soient que volitions pures et simples. En effet, il n'y a pas d'acte interne réfléchi, c'est-à-dire de volition, qui ne soit un acte ou une volition déterminée : je veux dire un acte soit de l'appétit, soit de l'entendement. Les volitions artistiques, ou les volitions morales, en un mot les volitions pratiques proprement dites, ne sont autre chose que le phénomène complexe que nous décrirons ci-après, et qui a reçu le nom de volonté, plus certains phénomènes externes destinés à réaliser une idée : car, ainsi que Kant l'a observé, tout vouloir tend à la réalisation d'une idée, c'est-à-dire d'un objet ou d'un fait imaginé, et qui, par conséquent, n'est encore jusque là qu'en idée. Mais cette seconde partie du phénomène total, celle du phénomène organique, n'est point interne, et nous n'avons pas à nous en occuper ici.

En sorte qu'il n'y a véritablement point de phénomène spécial qui puisse *proprement* s'appeler *volition,* c'est-à-dire qui ne soit que volition pure et simple sans aucune autre détermination. C'est d'ailleurs ce qui est facilement reconnu pour ce qui regarde l'activité spontanée. Mais il faudra bien en convenir aussi en ce qui touche la volonté, si l'on démontre qu'elle ne diffère point essentiellement de la spontanéité.

Or, la volonté ne diffère de la spontanéité que par le fait seul de la conception de la possibilité

de cette spontanéité dans des circonstances déterminées, ou par la réflexion sur l'acte présent ou futur de la spontanéité.

Si la volonté n'était pas essentiellement spontanée, je prie qu'on le remarque bien, ce ne pourrait être qu'à la condition qu'elle fût précédée elle-même d'une autre volonté. Mais s'il était nécessaire, pour vouloir dans un instant y, d'avoir voulu auparavant dans un instant x, il serait nécessaire aussi d'avoir voulu antérieurement dans un instant v..., et ainsi de suite. En sorte qu'il n'y aurait pas de commencement possible à la volonté; elle serait par conséquent impossible. En fait, cependant, elle existe : donc elle est possible; donc son antécédent n'est pas elle-même, n'est pas la volonté; donc elle est spontanée; donc ce qui la détermine occasionellement, c'est-à-dire ce qui est cause de l'activité spontanée que nous appelons volontaire, est autre chose que la volonté. Or il ne peut y avoir en dehors de l'activité volontaire que des faits passifs ou fatals, tels que les appétits ou les idées, ou les uns et les autres à la fois. Avec les appétits seuls, il n'y aurait point de volonté : car la volonté a nécessairement un objet futur, immédiat. Or cet objet ne peut être qu'une idée à réaliser au moment du vouloir.

La volonté, comme opération, n'est donc que le fait complexe suivant :

1° Celui de l'idée de quelque chose à faire;

2° Celui du souvenir que nous avons la puissance de le faire;

3° Celui de la conception de la possibilité de le faire;

4° Celui de la délibération (quand il y a lieu);

5° Celui de l'idée du *devoir* ou de la *convenance* actuelle de l'action;

6° Et surtout le fait sans nom de l'énergie propre qui se met en jeu sans acte antérieur, parce qu'elle est cause première et constitutive du vouloir;

7° Enfin, celui de l'attention à cet acte, pour en sentir ou percevoir l'exécution, et pour la soutenir si elle doit durer.

Tout ce qui précède le sixième moment, donne à la spontanéité un caractère de réflexion qui lui mérite le nom de volonté, mais qui, tout en la déterminant d'une manière générale, ne l'altère point au fond : car, comme le fait du vouloir proprement dit n'a pas encore eu lieu jusqu'au sixième moment de ce phénomène complexe, il ne peut être dénaturé par rien; et dès qu'il l'est, il se trouve consommé, et ne peut non plus subir l'influence de quoi que ce soit.

Il y a, dans la description de ce fait complexe, une illusion possible à laquelle il faut prendre garde : c'est le penchant à confondre l'acte organique ou musculaire, ou même simplement l'exécution interne de la volonté, c'est-à-dire *la volition déterminée*, avec la volition elle-même. La volonté est antérieure à tout cela; elle est plus profonde et plus intime à notre être. C'est donc à tort qu'on dirait, en sixième lieu, la *détermination à vouloir*. On se détermine à faire ce que l'on a *voulu* et que

l'on *veut* encore, mais non à *vouloir*. La détermination n'est donc que la permanence et l'efficacité de la volonté; elle est illusoire sans ce caractère : vouloir sans être déterminé, ce serait *vouloir* sans *vouloir*. S'il y avait possibilité de se déterminer à vouloir, c'est que le vouloir ne serait plus que l'exécution d'une volonté antérieure, et non une volonté proprement dite. On voudrait la volition, pour en avoir ensuite l'exécution.

La volonté proprement dite est donc le début de l'énergie du moi lorsqu'il la fixe sur lui-même; elle n'est précédée que par des idées.

Si la volonté n'était pas spontanée dans son essence, et je désire qu'on le remarque bien encore, il serait impossible d'expliquer comment on aurait pu vouloir une première fois, en supposant même qu'il y eût eu spontanéité auparavant, et ensuite réflexion sur cet acte spontané : car, dans cette hypothèse, le passage de la spontanéité à la volonté resterait toujours inexplicable, et aucune induction ne pourrait conduire de l'une à l'autre, puisqu'on ne soupçonnerait pas, comme on ne soupçonne pas en effet, ce que pourrait une activité interne autre que celle que l'on aurait éprouvée.

Suivant notre manière de voir, rien, au contraire, de plus facile que de rendre raison de ce qu'on appelle la volonté : la spontanéité a été d'abord mise en jeu sans réflexion; plus tard, elle a attiré l'attention; le moi s'est reconnu puissant; l'idée d'exercer de nouveau sa puissance, ou de réaliser un acte interne qui n'était encore que

possible, s'est présentée à lui, et l'acte s'est réalisé par l'obéissance de l'activité.

Du reste, il ne faut pas confondre l'idée d'une *chose à faire* avec l'idée de *vouloir la faire,* c'est-à-dire avec l'idée de la convenance actuelle, sans que l'idée de cette convenance soit contre-balancée par d'autres idées. Dans le premier cas, il n'y a pas volonté, mais bien dans le second.

La volonté n'est donc pas autre chose que la spontanéité elle-même, mais accompagnée de circonstances intellectuelles qui n'en changent point la nature, tout en la déterminant d'une manière spéciale. C'est cette détermination qui mérite alors à l'activité la dénomination de *volonté.* La volonté n'est donc pas une faculté spéciale, puisqu'elle ne produit rien que nous ne connaissions déjà sans elle, et qu'elle se résout essentiellement dans la spontanéité, laquelle, au fond, n'est que l'activité générale du moi, en tant qu'elle n'est pas soumise à la fatalité de certaines lois étrangères à sa nature, et dérivant de notre constitution.

La volonté, *considérée généralement,* est cependant fatale; c'est-à-dire que nous ne pouvons pas nous empêcher de vouloir en général, puisque la spontanéité est fatale au même titre, attendu que c'est une loi de notre nature; mais, d'un autre côté, elle est libre, aussi bien que la spontanéité, en ce sens que tel ou tel acte, telle ou telle volition, n'est pas nécessaire dans tel ou tel temps, ni même dans un temps donné quelconque. Nous reviendrons ailleurs sur la liberté.

§ V.

Des Passions.

I.

DES PASSIONS EN GÉNÉRAL.

Cette matière est d'autant plus difficile à traiter, qu'elle l'a été plus souvent et plus mal. Tout le monde en a quelques idées plus ou moins fausses, parce qu'il y a des préjugés erronés populaires et scientifiques en circulation depuis fort long-temps sur ce sujet. Le mot *passion* est d'un vague extrême : en sorte que les uns entendent plus, les autres moins, et que les uns et les autres ne savent au juste ce qu'ils entendent par-là. En effet, ce mot comprend le plus souvent les instincts, les inclinations, les habitudes, les émotions, et les passions proprement dites; d'autres fois il est restreint à une ou plusieurs classes de ces phénomènes; presque toujours, même chez les auteurs les plus exacts, la passion est confondue avec les vices et les vertus. Ceux-là mêmes qui emploient ce mot avec le plus de précision, entendent par-là, les uns un phénomène incomplexe, d'autres un phénomène complexe il est vrai, mais dont ils n'ont pas déterminé les moments avec exactitude.

Il est donc nécessaire de revenir à l'étude des faits, afin de s'orienter dans ce dédale, et de mettre de l'ordre dans ce chaos.

Nous rattachons la passion au sentiment, non-

seulement parce que l'amour, la joie, la tristesse, l'espérance, la crainte, etc., sont accompagnés de sentiment, mais encore et surtout parce que le phénomène total de la passion ne donne pleine conscience de lui-même qu'autant qu'il est considéré par rapport à la raison *morale*, son opposé, son contraire, qui sert par conséquent à la faire ressortir. La raison pragmatique, prenant ses motifs déterminants dans la sensibilité, n'est que de la passion qui calcule, et ne suffit pas pour donner à cette dernière tout le relief nécessaire pour bien l'apprécier.

Il y a deux choses avec lesquelles on confond ordinairement le fait complexe de la passion, savoir : ses conditions psychiques, et ses déterminations diverses connues sous les noms de vices et de vertus.

1° Les passions peuvent bien avoir des antécédents dans l'instinct, dans l'inclination, dans l'habitude, et même dans les sentiments proprement dits; mais, à moins de tout confondre, on ne peut appeler ces antécédents des *passions*.

2° Ce qu'on appelle vice et vertu peut bien être un *acte* émané de la passion ; mais il n'est vice ou vertu qu'autant qu'on l'envisage par rapport à la raison morale, avec laquelle on le trouve en opposition ou en harmonie. Ainsi, les notions de *vice* et de *vertu* impliquent, outre les phénomènes constitutifs de la passion, 1° la notion de bien et de mal moral ; 2° l'activité libre qui réalise une action ; 3° un jugement établissant le rapport de

convenance ou de disconvenance entre l'action déterminée qualifiée moralement.

La passion, dans son essence, ne se rapporte à aucun objet déterminé : elle n'est donc qualifiable par aucun nom pris d'un objet plutôt que d'un autre. Nous savons bien, du reste, que, dans la réalité, elle n'est point ainsi à l'état abstrait ; qu'elle est, au contraire, toujours telle ou telle; mais il n'en est pas moins vrai cependant que toutes les passions déterminées par leur objet ont un caractère général par lequel elles se ressemblent, et qui forme leur essence commune, la *passion* en général. C'est donc à ce caractère que la science doit s'attacher dans l'étude de la passion.

Or, si une passion complète doit avoir, comme tout grand phénomène, un commencement, un milieu et une fin, elle doit donc avoir une période d'accroissement et une période de décroissement. Voyons plutôt, et énumérons avec soin tous les moments d'une passion complète :

1. Sensation ou besoin;
2. Connaissance de l'objet propre à la satisfaire;
3. Amour de cet objet connu;
4. Le désir de l'objet aimé;
5. Espoir d'obtenir l'objet désiré;
6. Effort tendant à se le procurer;
7. Joie du succès;
8. Jouissance de cet objet;
9. Sa conservation;
10. Usage réitéré;
11. Satiété;
12. Ennui;

13. Dégoût;
14. Haine;
15. Aversion;
16. Délivrance;
17. Satisfaction.

Tels sont les nombreux moments de la passion complète, de la passion idéale. Mais plusieurs observations importantes se présentent :

1° Tous ces moments se partagent naturellement en deux séries qui ont leur point de jonction dans la jouissance : la première série est le phénomène ascendant de la passion; la seconde, le phénomène descendant. Ce sont pour ainsi dire deux passions contraires relativement au même objet: c'est la peine qui succède au plaisir, comme pour obliger l'homme à exercer constamment son activité, et à se développer indéfiniment.

2° La sensation et la connaissance ne sont guère que la condition du jeu de la passion proprement dite. Mais il est certain qu'il faut besoin, connaissance du moyen propre à le satisfaire, et par conséquent expérience antérieure, ou tout au moins impulsion instinctive très-prononcée, pour que l'amour et tous les autres phénomènes soient possibles : *Ignoti nulla cupido*. Il y a, du reste, deux degrés de connaissance ici, l'un déterminé et l'autre indéterminé. C'est ainsi que dans l'appétit, avant toute expérience de la jouissance attachée à l'acte de la procréation, il est nécessaire qu'il y ait au moins connaissance d'êtres de sexes différents, sans quoi il n'y aurait que pur instinct et non passion : mais, avec cette connaissance, l'in-

stinct fait le reste, et l'amour ainsi que le désir sont possibles.

3° Il y a cette différence entre l'appétit et le désir, que l'appétit est plus instinctif, inintelligent, et le désir plus éclairé : l'animal appète, il ne désire jamais; l'homme appète et désire. On appète encore lorsqu'on ne désire plus, ou qu'on n'a jamais désiré.—Si l'on appète avec conscience, on fait un *souhait*.

4° L'espoir suppose l'intelligence de la possibilité d'obtenir par soi ou par d'autres l'objet qu'on désire. L'espoir appartient à l'avenir et au présent. — Le désespoir n'est possible que quand on a possédé et perdu, ou du moins quand on a cru pouvoir posséder, quand on a espéré : il est en raison du prix qu'on attache au bien dont on sait devoir être privé, au degré de conviction qu'on a que cette perte est irrévocable, à la vivacité de l'idée qu'on se fait de l'avenir avec privation de l'objet auquel il faut renoncer. Le désespoir peut porter sur l'avenir seul, ou sur le passé et le présent, sans songer à l'avenir, et alors il prend le nom de *regret;* ou bien encore sur le passé et l'avenir, sans songer au présent. Nous reviendrons plus tard sur la passion considérée par rapport au temps. L'espoir est toujours mêlé d'une certaine crainte : dans le cas où l'on serait certain d'obtenir ce que l'on désire, il n'y aurait pas proprement *espoir,* mais *impatience* dans l'attente.

5° Sans l'espoir, il ne peut pas y avoir d'efforts. Du reste, l'effort est en raison de la vivacité du désir, et l'idée de triompher d'une résistance est

déjà une jouissance. Voilà peut-être pourquoi nous faisons ce qui est défendu avec un secret plaisir : nous avons alors une conscience plus vive de notre liberté, conscience qui est à elle seule une jouissance.

La résistance étant une occasion de plaisir, on conçoit que la valeur des choses peut souvent être d'autant plus grande qu'elles nous ont plus coûté, qu'elles sont plus rares, et par conséquent plus difficiles à obtenir. L'opinion leur donne un prix de convention : le luxe s'en emparera pour se distinguer, et on les préfèrera quelquefois au nécessaire.

Si, outre la difficulté, il y a péril à se procurer certaines choses, notre valeur personnelle n'en est que plus irritée; et, pour peu que nous ne jugions pas que nous devons nécessairement succomber dans la lutte, nous éprouvons le besoin d'affronter le danger. Ce besoin est d'autant plus ardent, du reste, que l'intérêt pour lequel nous avons à combattre est plus vif, ou le droit plus évidemment sacré. C'est ici qu'une ame noble s'exalte, et que le *courage* moral peut aller jusqu'au *dévouement*.

6° La jouissance est souvent moins vive et moins pure que le plaisir éprouvé dans la lutte pour se procurer l'objet du désir : la jouissance est déjà une sorte de repos après l'action. Mais ce n'est pas l'inertie qui nous convient; au contraire, c'est l'action. Aussi, dans la jouissance même, il y a encore action, ne serait-ce que pour *goûter* le plaisir qu'elle procure. L'animal ne peut savourer

le plaisir, parce qu'il ne peut réfléchir sur ses états.

Les passions avortées n'arrivent pas jusqu'à la jouissance, jusqu'à la satisfaction : elles expirent dans l'espoir ou dans l'effort, ou se détrompent déjà dans le succès quand l'objet obtenu est jugé (avant même de l'avoir mis à l'épreuve) ne pouvoir procurer la jouissance qu'on s'en était promise.

7° La passion peut se terminer à la jouissance, ou du moins à la satiété, et ne pas passer par tous les autres degrés de la période de décroissance; mais il faut, pour qu'il en soit ainsi, que la jouissance soit modérée : le moyen de faire durer le plaisir, c'est d'en jouir sobrement. Sans la modération, l'appétit peut encore dégénérer en une irritation maladive qui devient une frénésie, laquelle est suivie d'une faiblesse et d'une atonie mortelle.

Il n'y a guère, du reste, que les objets capables de nous impressionner souvent, et qui permettent par conséquent l'intermittence du plaisir et la succession alternative du besoin et de la satisfaction du besoin, qui puissent occasioner des passions; c'est-à-dire qu'en général l'habitude est une condition de la passion. Si nous pouvions désirer avec une ardeur passionnée un objet dont nous ne devrions jouir qu'une seule fois et un instant, il y aurait plutôt alors inclination violente que passion.

8° La conservation n'est un moment de la passion qu'autant que l'objet n'est point susceptible d'être consommé par un premier usage (fongible).

Dans le cas contraire, c'est moins l'objet qu'on aime, que l'espèce à laquelle il appartient : l'individu n'est donc alors aimé, désiré que comme espèce. — La conservation emporte l'idée de l'avenir, de la prévision de la continuité ou de la périodicité du besoin de la chose conservée. L'usage de cette chose est alors *réitéré;* et s'il s'agit d'un besoin *naturel,* et non d'un besoin *factice,* la satiété arrivera toujours sans dégoût, à moins d'un grand excès. Mais, dans ce cas-là même, le temps pourra encore réconcilier la sensibilité et l'organisme avec l'objet pour lequel on s'est senti d'abord une plus ou moins grande aversion : alors la passion renaîtra, et reprendra son cours accoutumé. Si l'on ne prévoit pas le retour de la passion, et qu'on croie, au contraire, qu'elle ne renaîtra pas, la seconde période de cette passion peut prendre fin à tous les degrés, depuis la satiété jusqu'à la joie de la délivrance. Mais le dernier moment, celui de la satisfaction, a toujours lieu : seulement, il est d'autant moins vif que les moments précédents ont été moins nombreux et ont reçu moins de développement.

9° La *répugnance,* l'éloignement, dont nous n'avons pas parlé, ne sont que des espèces de dégoûts. L'*horreur* n'est que l'aversion portée à un très-haut degré.

10° Tous les moments de la passion la plus complète peuvent être conçus d'une manière plus large, et ramenés d'abord à trois grands points capitaux :

a) Le plaisir positif ou négatif qu'on se promet,

par conséquent un malaise actuel : — but de la passion;

b) Les moyens qu'on emploie, ou l'objet de la passion;

c) L'appétit de ces moyens, et l'action propre à se les procurer : — activité intelligente ou calculatrice.

D'où l'on voit que la sensibilité est comme le point de départ et la fin de la passion. Ce sont les deux extrémités de la ligne qu'elle décrit. La sensibilité sort pour ainsi dire d'elle-même pour y revenir : il y a là principe, fin et milieu. Le principe et la fin ne font partie de la passion que dans le sens le plus large du mot; le milieu seul en forme l'essence; encore faut-il y distinguer trois choses :

a) Les états de l'ame qui constituent la passion dans le sens le plus strict et le plus propre du mot;

b) Les mouvements du corps (quand ils ont lieu), mouvements qui ne sont que l'expression des états de l'ame;

c) Enfin, l'objet de la passion : c'est le moyen proprement dit.

Nous pouvons donc classer les phénomènes de la passion de la manière suivante :

1° Conditions sensibles de la passion, ou principe :

a) Besoin,

b) Connaissance;

2° Milieu, ou essence de la passion :

a) Amour,

b) Appétit intelligentiel, ou désir,

c) Espoir et crainte, — ou impatience dans l'attente,

d) Effort (persévérance, courage), plaisir et peine qui l'accompagnent;

3° La fin de la passion ; sa première période consiste dans :

a) La joie,

b) La jouissance positive.

La conservation ne fait point partie des trois classes de moments que nous venons d'indiquer : c'est simplement un acte de prévoyance qui a sa raison dans la passion. Il en est de même de l'usage réitéré de l'objet de la passion : c'est un acte réitéré de jouissance, si l'objet est toujours en notre possession assurée ; ou la répétition des phénomènes passionnels, si tous les antécédents de la jouissance ont lieu.

Les phénomènes de la période de décroissance de la passion formant entre eux un tout, une passion décroissante peut se diviser aussi en trois moments analogues aux trois précédents :

1° Condition sensible :

La satiété, avec présence de la chose qui l'occasione, produit l'*ennui*, le *dégoût*, — sensation désagréable;

2° Milieu, ou essence de la passion :

a) Tristesse,

b) Haine,

c) Aversion,

d) Effort pour se délivrer du mal, — recherche des moyens propres à cet effet ;

3° Fin :

a) Délivrance du mal,

b) Satisfaction de cette délivrance,—jouissance négative.

On peut donc ramener toutes les passions à deux séries de phénomènes qui sont comme deux formules : l'une comprend les passions dont la fin est une sensation agréable à se procurer, ou même à conserver; l'autre comprend les passions dont la fin est désagréable, dont il faut se délivrer, ou même qu'il faut éviter. Dans le cas où il s'agit de faire durer une sensation agréable, ou d'en prévenir une désagréable, l'imagination joue le rôle de la sensation qui n'existe pas.

Mais on peut simplifier davantage encore la théorie de la passion, et la ramener à une formule unique, qui comprendra les deux dont nous venons de parler. En effet, se procurer un bien, ou combattre pour le conserver; se délivrer d'un mal, ou combattre pour le prévenir : — c'est toujours fuir un mal présent ou un mal futur, et plus ou moins imminent : car l'appétit d'une sensation agréable n'est possible qu'à la condition du besoin de cette sensation, et dans la vue de le faire cesser. Toute passion a donc sa base dans la peine, et sa fin dans le plaisir. Ses moyens sont la haine de la peine et l'amour du bien, le désir du bien et de ce qui peut faire cesser le mal; l'aversion du mal, et de ce qui peut faire cesser le bien; etc.

Suivant cette dernière manière d'envisager la passion, son côté positif et son côté négatif se trouvent réunis, et les contraires marchent con-

stamment ensemble, d'après un double point de vue dont le principe et la fin de la passion sont toujours susceptibles. On peut donc représenter la passion de la manière suivante :

Mal ou Peine.

Amour de ce qui en délivre.............	*Haine* de ce qui l'occasione.
Regret de la perte de ce qui en délivre...	*Satisfaction* de la perte de ce qui l'occasione.
Désir de ce qui délivre du mal..........	*Aversion* de ce qui l'occasione.
Espérance qu'il cessera (le mal)........	*Crainte* qu'il ne cesse pas (le mal).

Cette nouvelle formule prête aux réflexions suivantes. — Elle fait voir :

1° Que l'affection sensible n'est point l'objet de la passion, quoiqu'elle en soit le principe et la fin ;

2° Que la joie et la tristesse ne sont point des éléments spéciaux de la passion, mais que ce sont des sentiments inséparables;

3° Que ces divers éléments n'ont pas le même degré de force dans toute passion déterminée, pas même les deux éléments qui forment un tout binaire. Ainsi, tantôt ce sont l'amour et la haine qui dominent, tantôt l'espérance et la crainte, etc. Et, dans ce cas-là même, l'amour peut être plus fort que la haine, ou la haine plus que l'amour, etc.;

3° Que l'effort ne fait pas partie essentielle de la passion : il appartient à l'énergie extérieure ou musculaire, bien plus qu'à l'activité interne; il représente le désir;

4° Que l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la crainte et l'espérance, sont la partie es-

sentielle de la passion. Le regret de l'objet aimé, la satisfaction de la perte de l'objet haï, ne sont que comme l'expiration de la passion dans l'ame. La passion va bien plutôt en avant qu'en arrière. On pourrait donc, sans grand inconvénient, la réduire à six moments;

5° Que, sur ces six moments, les derniers ne sont visiblement que la conséquence des deux premiers, l'amour et la haine, suivant les circonstances subjectives et objectives où se trouve le sujet; que par conséquent, au fond, l'amour et la haine sont les moments radicaux de la passion. Et comme ces deux moments ne sont que les deux éléments abstraits d'un même tout, et ne vont pas l'un sans l'autre, quoique l'un puisse être beaucoup plus fort que l'autre, les passions reviennent, en définitive, à une seule : l'amour-haine. Mais, malgré la vérité de cette réduction radicale, comme les autres moments de la passion sont au moins des déterminations de l'amour et de la haine suivant les circonstances, nous en parlerons cependant comme s'ils en étaient moins dépendants qu'ils ne le sont en effet. Toutefois, il importe qu'on sache bien que c'est l'amour qui hait, qui craint, qui espère, qui désire, qui a en aversion, qui regrette, qui est satisfait, qui se réjouit, qui s'afflige, etc.

OBSERVATIONS GÉNÉRALES.

1° La passion varie suivant que son objet est plus ou moins parfait, plus ou moins rapproché de la nature humaine, c'est-à-dire suivant qu'elle se rapporte à un

a) Etre inorganisé,
b) Organisé (plante),
c) Organisé et vivant (animal),

d) Organisé vivant et pensant, { d'homme à homme. de nation à nation. d'un membre de la famille ou d'une corporation à un autre. d'ami à ami.

L'amour n'a guère lieu, par exemple, que pour nos semblables. Il en est de même de la haine.

2° La liberté ou l'activité volontaire a lieu tant dans la passion telle qu'elle a été formulée en dernier lieu, que dans le *désir,* qu'on pourrait définir : un appétit avec conscience et volonté.

3° Les animaux, n'ayant que des instincts et point ou peu d'intelligence des fins auxquelles tendent leurs mouvements, ne peuvent ni désirer ni vouloir avec réflexion. Ils n'ont d'ailleurs ni joie, ni tristesse, ni regret, ni satisfaction, ni espérance, ni crainte, dans le sens propre de ces mots. Ils sentent, appètent et se meuvent instinctivement : voilà tout.

4° Le temps affaiblit en général les passions.

5° Si la volonté n'a pas d'action directe sur elles, excepté sur le désir, elle en a du moins une indirecte, en ce sens qu'on peut souvent éviter ou rechercher les occasions propres à les faire naître. Les exercices corporels, les voyages, les travaux appliquants, tout ce qui est propre à distraire, peut être utilement employé pour affaiblir les passions violentes.

6° Les passions varient suivant un assez grand

nombre de circonstances; cette variation peut tendre :

a) A l'exagération;

b) A l'affaiblissement;

c) A la transformation de la passion, ou plutôt à la substitution d'une passion à une autre.

7° La passion en elle-même est légitime; elle a son état normal qu'il faut reconnaître, et qui doit servir de règle dans la direction difficile des passions.

8° La sensibilité, l'intelligence et l'activité, c'est-à-dire toutes nos facultés, étant en jeu dans la passion, on en conçoit la force. Mais cette force varie suivant les circonstances objectives, subjectives et objectives tout à la fois. Il est clair, d'abord, que tous les objets que nous pouvons désirer ne sont pas également propres à nous passionner. Il n'est pas moins certain que la force de la passion dépend :

a) Du tempérament;

b) De l'âge;

c) De l'irritabilité;

d) De la force et de la vivacité de la fantaisie;

e) De l'attente du plaisir ou de la crainte de la peine:

f) Des obstacles;

g) Du nombre des idées et des désirs qui s'associent;

h) De la soudaineté de leur apparition;

i) De l'éloignement de l'objet désiré, car la distance exalte quelquefois le désir à la faveur

de l'imagination, surtout si ce désir est déjà fort; la réalité peut, au contraire, être très-propre à l'affaiblir, parce qu'alors l'imagination n'a plus la même liberté dans sa carrière;

k) De l'incertitude, de l'indétermination, et de l'obscurité, toutes choses qui peuvent servir aussi à exalter le désir, à l'aide encore de l'imagination;

l) De l'habitude;

m) Du régime.

9° Les passions en elles-mêmes sont bonnes, nécessaires même. Il suffit, pour s'en apercevoir, de supposer leur non-existence, et de tirer la conséquence de cette hypothèse. L'humanité serait d'ailleurs défigurée. La passion ne devient, du reste, louable ou blâmable qu'autant que les actions qu'elle porte à faire sont conformes ou contraires à la raison morale. Elle peut détruire le principe des plus grandes choses que l'homme soit capable de faire; et peut-être ne serait-il pas difficile de démontrer que c'est à la passion qu'on doit les traits les plus honorables pour l'humanité.

10° Il ne s'agit donc pas de détruire les passions, la tâche serait impossible et insensée : il n'est question que de les régler. Or elles ne peuvent l'être par elles-mêmes ou par la sensibilité : il faut donc qu'elles le soient par la raison, et par une raison qui ait son principe ailleurs que dans la sensibilité, c'est-à-dire par la raison morale.

Les passions, considérées par rapport à leur objet, peuvent du reste se distinguer en supérieures et en inférieures, suivant qu'elles se rapportent à

des besoins nobles de l'ame, tels que le beau, le bon, le vrai, ou qu'elles ont pour but la satisfaction des appétits corporels. Ce sont surtout ces dernières sortes de passions qui tendent à l'avilissement de l'homme, à faire triompher en lui l'animalité.

11° La passion, considérée en elle-même, n'est ni morale, ni immorale; elle n'est que naturelle : elle ne commence à prendre un caractère moral que par l'assentiment au désir, et surtout par l'exercice de la volonté. Le *désir* est à l'inclination, à l'appétit avec conscience et intelligence, ce que l'assentiment est au jugement. Jusque-là la passion n'est pas devenue personnelle; elle n'est qu'un phénomène spontané, fatal même à certains égards.

12° On s'est demandé si l'amour de soi n'est pas le principe de toute passion. Si par principe on entend le premier phénomène de la passion, il est évident que non; si l'on entend, au contraire, que l'amour de soi est la raison pour laquelle on aime autre chose, le mot amour de soi exige alors une explication. Nous ne pouvons pas ne pas aimer ce qui nous est agréable; nous ne pouvons pas ne pas aimer la sensation que nous en éprouvons : car ne pas l'aimer serait ne pas la trouver agréable, ce qui est contradictoire. Aimer ne peut donc signifier ici que sentir agréablement; ce que nous aimons proprement, c'est ce qui nous occasione la sensation. Nous ne nous arrêtons à la sensation que pour la goûter : nous nous y complaisons. Notre réflexion en matière de sensation ne

va pas plus loin. Nous ne nous occupons point du *nous*, du *moi* abstrait : il n'est donc pas l'objet d'un amour proprement dit. On ne peut donc pas dire, en ce sens, que l'amour de soi joue quelque rôle dans la passion : ce que nous aimons, c'est l'objet de la passion, mais, il est vrai, à cause de l'état de plaisir qu'il nous procure. Ce qui a fait croire à quelques moralistes qu'il n'y avait pas toujours retour spontané sur nous-mêmes dans l'amour, c'est-à-dire pensée à l'état de plaisir que peut nous procurer l'objet aimé, c'est qu'il est des circonstances où l'amour semble un oubli de soi-même au profit de l'objet aimé, dans le cas encore où cet objet ne peut exercer sur nous aucune influence : par exemple, l'affection que nous portons aux morts, à des personnages imaginaires, etc. Mais dans tous ces cas, l'imagination donne une sorte d'existence aux personnes qui ne sont plus, ou qui n'ont jamais été : nous nous mettons en rapport avec elles par la pensée, ou nous nous concevons à leur place ; en sorte qu'il en résulte un sentiment, ou plutôt l'idée d'un sentiment possible, qui fait que nous les aimons par cela même. Quoique l'amour ne soit que la conséquence d'un plaisir passé, présent ou futur, on ne peut cependant pas le taxer d'être intéressé : il n'est que naturel, fatal, et nullement le fruit d'une spéculation. En effet, l'amour n'est point libre : on n'aime point par calcul, mais par impulsion. S'il y avait calcul, il y aurait réflexion, et par conséquent point de passion. — La passion est réaction spontanée.

L'amour peut être un besoin, surtout dans la reconnaissance; mais ce besoin, pas plus qu'aucun autre, n'a rien de calculé.

Tout intérêt qui n'est point calculé n'en mérite pas le nom : c'est celui de la nature, ce n'est pas le nôtre.

Il est donc impossible qu'il y ait intérêt dans l'amour passionné : on n'aime réellement pas pour soi, parce qu'il n'y a pas réflexion délibérée; on aime parce qu'on est porté à le faire, et non parce qu'on se dit qu'il *faut* ou qu'on veut *aimer*. Tout ce qu'on peut faire pour aider à l'amour, pour en préparer l'avènement, c'est de rechercher dans un sujet les qualités qui pourraient le rendre aimable. Si on les trouve, on l'aimera à cause de ces qualités, mais non parce qu'on a voulu l'aimer : car si, au lieu de trouver des qualités propres à le faire aimer, on n'en avait trouvé que de haïssables, on aurait beau vouloir l'aimer, on n'en pourrait venir à bout. Aimer par intérêt seulement est donc impossible : ce retour seul tuerait l'amour et ferait naître le calcul. Je ne veux pas dire pour cela que nous aimions autre chose que ce qui nous plaît, mais uniquement que nous ne l'aimons pas à titre de simple instrument de notre bien-être, comme nous aimons les choses. Lors même qu'il nous est agréable, et que nous ne l'aimons que par cette raison, nous ne pensons pas qu'il est pour nous un *instrument* de plaisir : l'amour a une *condition*, mais point de *motif*, parce que ce n'est pas un acte du moi personnel, de la volonté, mais de notre nature.

Il n'y a donc pas à rougir de ce qu'on appelle assez improprement amour de soi dans la passion : il n'est pas l'égoïsme, quoiqu'il en porte le nom dans le monde.

L'idée de n'aimer que soi en aimant autrui humilie, afflige, irrite même, et la nature se soulève, parce qu'on la calomnie.

On a confondu l'amour de soi, qui n'est abject, hideux, coupable même, que dans la passion calculatrice, avec les sublimes instincts des *émotions* morales.

Comment, malgré toutes les langues et contre la conscience universelle, soutenir qu'on n'aime que soi dans tout amour? Ah! qu'il est sublime alors, cet amour qui ne respire que le bonheur d'autrui! Faut-il faire un crime à la nature d'avoir su nous rendre heureux du bonheur de nos semblables! Combien ce bonheur passionné, si c'en est un, est trop rare! Toute cette question se résout facilement par l'analyse du fait de l'égoïsme et par celle de l'amour d'autrui. — Est égoïste celui qui se fait fin pour autrui, et qui voudrait par conséquent faire de tout le monde un moyen pour lui-même. L'amour d'autrui consiste, au contraire, à se faire moyen pour ses fins, à être heureux du bonheur qu'il goûte. C'est, comme le dit Leibnitz, *felicitate aliena delectari.*

II.

DES DIFFÉRENTS MOMENTS DE LA PASSION.

Les moments divers de la passion sont indéfinissables, quoiqu'on puisse, du reste, en décrire les signes physiques; ce que nous ferons plus tard. Encore ces signes n'ont-ils lieu que dans telle et telle passion déterminée, et non dans la passion en *général* : car la passion n'existe pas avec ce dernier caractère. On peut dire cependant que, de même que toutes les passions ont quelque chose de commun, de même il doit y avoir des phénomènes physiques communs. Cela est vrai sans doute; mais ce qu'il y a de commun est précisément ce qu'il y a de moins sensible, de moins frappant dans le phénomène total : en sorte que la véritable place de cette partie de l'anthropologie est peut-être dans la description des vices et des vertus. Cependant, un traité de psychologie purement descriptif serait incomplet s'il n'en contenait rien. Nous en dirons donc quelque chose, mais en nous bornant à un petit nombre d'observations sur les différents moments de la passion.

Nous avons déjà remarqué que la *joie* et la *tristesse* ne sont point un *moment* spécial de la passion : c'est un élément qui se joint à tous les autres, et les rend complexes. La joie accompagne l'amour, l'espérance, et souvent le désir, ainsi que la satisfaction d'être délivré du mal. La tristesse accompagne, au contraire, la haine, la crainte, l'aversion et le regret.

Si l'amour ne devait pas être distingué du désir, on pourrait dire, avec Descartes, que c'est comme un mouvement de l'ame qui nous unit de volonté (de cœur nous semblerait bien plus juste, la volonté n'est pour rien dans l'amour) à un objet, de manière à ne former avec lui qu'un tout. Et, suivant que les parties de ce tout sont égales l'une à l'autre, ou que l'une est plus forte et l'autre plus faible, il y a amitié, ou simple affection, ou dévouement. L'amour est jouissance dans autre chose, avec oubli de soi plus ou moins prononcé, depuis le dévouement jusqu'à l'égoïsme. — La *haine* est le contraire de l'amour. — Le *désir* est comme un effort de l'ame pour s'unir à un objet et en jouir. — L'*aversion* est, au contraire, comme un effort de l'ame tendant à éloigner de soi un objet qui fait souffrir. — L'*espérance* implique l'idée d'une chose propre à flatter la sensibilité, et la possibilité de l'obtenir. — La *crainte* implique l'idée d'une chose dont nous redoutons l'influence, et d'autant plus qu'elle est plus probable et qu'elle serait plus fâcheuse.

III.

RÉSUMÉ DES PRINCIPAUX POINTS TRAITÉS DANS CE CHAPITRE, ET CLASSIFICATION DES PASSIONS.

Le mot *passion* est très-vague dans notre langue. Il signifie tantôt les affections de l'ame (*affectus animi*, πάθη); tantôt la réaction qui a lieu en conséquence de ces affections; tantôt, et le plus souvent, ces deux choses à la fois.

Le mot passion, entendu dans le premier sens, peut se réduire au *plaisir* et à la *peine*.

Entendu dans le second sens, il désigne : 1° le fait de goûter le plaisir présent, et la joie qui l'accompagne; l'*espérance* et le *désir* du plaisir absent; la *crainte* d'en être privé; le *regret* du plaisir passé; et, dans tous les temps, l'*amour* de ce qui nous est agréable; 2° l'*effort* pour se soustraire à la peine actuelle; la *tristesse* qui accompagne cette peine; la *résignation* à la supporter; l'*espérance* d'en être délivré; la *crainte* d'un mal possible; l'*espérance* qu'il n'arrivera pas; la *joie* d'être délivré d'un mal passé; et, dans tous les temps, l'*aversion* pour le mal.

Le mot passion, entendu dans le troisième sens, c'est-à-dire dans le sens passif et actif tout à la fois, comprend les phénomènes de l'un et de l'autre ordre. Mais il n'y a proprement passion, dans le sens vulgaire du mot, qu'autant que la réaction est portée à un certain degré.

On voit, par ce qui précède, que le mot passion, entendu dans le sens large, comprend, outre les phénomènes qui lui sont propres, ceux de la sensibilité, de l'instinct, de l'inclination, et ceux de l'habitude même, entendus dans le sens le plus large. Mais, d'un autre côté, on peut cependant la distinguer : 1° de l'instinct, en ce qu'il y a connaissance en elle : car c'est en vertu de la connaissance qu'il y a, d'une part, joie, espérance, désir et amour; et, de l'autre, tristesse, crainte, aversion, haine; 2° de l'inclination, en ce qu'elle n'est pas passive comme elle, et que l'activité est

plus forte dans la passion que dans l'inclination ; 3° de l'habitude, en ce qu'elle en est la conséquence, et qu'elle ne s'entend pas, d'ailleurs, de l'habitude active.

Du reste, il faut remarquer que les phénomènes de la passion, dans la réaction du désir et de l'aversion, se compliquent par des phénomènes de l'ordre moral, suivant la nature de l'objet de la passion, c'est-à-dire suivant qu'il est inorganisé ou organisé, sensible, intelligent et moral. Il n'y a proprement amour ou haine que par rapport à cette dernière classe d'êtres. Le désir et l'aversion se rencontrent plus particulièrement dans les autres classes.

L'*amour* est la délectation dans le bien-être d'autrui, surtout quand nous pouvons en être les auteurs. La *haine* est le contraire. Elle s'appelle *vengeance* quand elle nous pousse nous-mêmes à faire du mal à autrui parce que nous en avons été ou que nous croyons en avoir été offensés.

Observons encore que l'imagination peut, jusqu'à un certain point, rendre le passé et l'avenir présents; mais que, comme le plaisir et la peine ne sont alors qu'en idée, il n'y a pas proprement jouissance ni souffrance, mais seulement joie et tristesse.

La passion proprement dite n'est ni égoïste, ni non-égoïste, puisque tous les mouvements qui la constituent sont fatals et inévitables, posé les circonstances qui les font naître.

Mais nous pouvons être égoïstes ou généreux en réalisant les actes que la passion sollicite de notre

volonté. On est égoïste, suivant qu'on est indifférent, et surtout qu'on est hostile à la sensibilité d'autrui, ou qu'au contraire on sent pour ainsi dire par ses semblables, en un mot, suivant qu'on n'a pas de sympathie pour eux, ou qu'on en éprouve; mais l'égoïsme ne tombe proprement dans le domaine de la morale qu'autant qu'il se traduit en action extérieure accompagnée d'intuition. Jusque là il n'y a qu'une nature plus ou moins heureuse, plus ou moins sociable.

Mais on a demandé si la sympathie n'était pas encore de l'égoïsme; si celui qui aime les autres, qui leur fait du bien, parce qu'il souffre de leurs souffrances et jouit de leurs jouissances, n'était pas encore un égoïste. Oui et non, suivant le sens qu'on attache à ce mot. Dans tous les cas, cet égoïsme est essentiellement social, et doit être excité autant que possible, tandis que l'autre, au contraire, est anti-social, et doit être étouffé le plus possible.

Deux phénomènes dont les résultats sociaux sont si opposés, devaient avoir des noms différents, parce qu'ils devaient être envisagés tout diversement. Aussi le peuple, qui fait les langues et qui les fait spontanément ou sous l'inspiration même de la nature, a-t-il flétri l'un de ces égoïsmes, et fait l'apothéose de l'autre.

Les passions ne diffèrent que quant à leurs objets; et, comme ces objets sont d'espèces très-diverses, il y a dans les langues une foule de dénominations servant à indiquer les passions. Nous classerons les passions suivant qu'elles se rappor-

tent à telle ou telle capacité sensible. Si cette division des capacités est juste, toutes les passions doivent pouvoir entrer dans ce cadre. Ainsi, se rapportent :

I. A la *sensibilité* PHYSIQUE,

1° La gourmandise, l'ivrognerie;

2° L'amour proprement dit, qui appartient aussi à la sensibilité morale : — luxure;

3° Le courage	la hardiesse, l'audace, l'intrépidité.	— le défaut de courage	la peur. la poltronnerie. la couardise. la lâcheté, etc.

4° La paresse physique; — le besoin excessif de mouvement;

5° L'avarice, — la prodigalité.

II. A la *sensibilité* MORALE,

1° Les passions qui retombent plus particulièrement sur leur sujet :

a) La pudeur, la honte, la modestie, la dignité, l'humilité, etc.; — le cynisme, l'effronterie, l'amour-propre, la suffisance, la bassesse, la vanité la fierté, l'orgueil, etc.;

b) L'émulation, l'honneur, la gloire, l'ambition du pouvoir et des distinctions honorifiques, le luxe, etc.;

c) La jouissance d'une bonne conscience; — le repentir, le remords;

d) La pusillanimité, ou le défaut de courage moral et civil; — la force d'ame, le courage moral et civil;

2° Les passions dont l'effet retombe plus particulièrement sur autrui : — passions sympathiques et antipathiques :

a) L'affection, l'amitié, la tendresse (maternelle, filiale), le dévouement;

b) L'amour proprement dit;

c) L'estime, le respect, la vénération; —le mépris, etc.;

d) La bienveillance; — l'envie, la jalousie, la médisance, la calomnie;

e) La reconnaissance; — l'ingratitude;

f) La pitié;

g) L'amour de l'humanité ou la sympathie, l'amour et la bienfaisance; — l'antipathie, la haine, la malfaisance;

h) Le pardon des injures; — la vengeance;

III. A la *sensibilité* ESTHÉTIQUE, les passions :

1° De l'architecture (et de l'art des jardins);

2° De la statuaire;

3° De la peinture;

4° De la musique;

5° De l'éloquence;

6° De la poésie.

IV. A la *sensibilité* LOGIQUE :

1° La curiosité du savoir, la bibliomanie, etc.;

2° L'admiration et l'enthousiasme scientifique;

3° La paresse intellectuelle, l'ennui, etc.

Observations. 1° Nous ne classons pas ici la joie, la tristesse, l'espérance, le désespoir, le regret, le désir et l'aversion en général, parce que rien de tout cela n'est une passion proprement dite, et qu'il y a de tout cela dans chaque passion.

2° La classification précédente est d'ailleurs incomplète sous un rapport, et susceptible de réduc-

tion sous un autre; elle n'a donc rien de très-rigoureux.

3° Il faut remarquer encore que ce sont là des vices et des vertus, conséquences des passions plutôt que les passions elles-mêmes. Nous nous en sommes occupé d'une manière spéciale dans l'*Ethique*.

APPENDICE.

DES ÉMOTIONS.

Les passions ont aussi été confondues avec les émotions. Il y a cependant cette différence entre les unes et les autres, que les premières sont des phénomènes complexes et qui exigent un certain temps pour se développer, tandis que les émotions sont, au contraire, des mouvements *subits* et beaucoup plus *violents* que les passions. Les mouvements résultats des émotions ne sont *pas libres;* mais ils ne sont *pas* non plus de *longue durée :* la réflexion ne trouve pas le temps de les prévenir; et quand elle veut les suspendre, ils sont déjà consommés. D'ailleurs, leur activité impétueuse ne permet pas à l'ame de se replier promptement alors sur elle-même : cette activité est pour ainsi dire toute dépensée à produire le phénomène de l'émotion.

Un auteur allemand, Carus (*Nachgel. Werke, Psychol. erst. Th.*, p. 438), a classé les émotions de la manière suivante :

1° Les contractives :

A *Dans le présent :*

Dégoût, — répugnance;
Surprise, — étonnement;
Saisissement, — frayeur, épouvante;
Pudeur, — honte;
Dédain (*Sprœdigkeit*), — regret (*Reue*);
Jalousie — envie;
Tristesse (*Betrübniss*);
Douleur (*Wehmuth*);
Chagrin (*Gram*);
Affliction (*Harm*);
Peine (*Kummer*);
Caprice, humeur (*Laune*);
Mélancolie (*Schwermuth*);
Timidité (*Verzagtheit*), — pusillanimité.

B *Dans l'avenir :*

Crainte, — anxiété;
Désespoir.

2° Les émotions expansives :

Admiration, — respect.
Joie, — ravissement;
Joie maligne (*Schaden-Freude*);
Courage;
Bravoure, — hardiesse;
Impudence (*Unverschœmtheit*);
Dépit (*Verdruss*);
Colère, — indignation;
Vengeance.

Le principe de cette classification est bon : car on peut très-bien distinguer les émotions suivant qu'elles abattent l'activité ou qu'elles l'exaltent; mais l'auteur donne pour des émotions des phéno-

mènes qui n'en sont pas, et en omet d'autres qui méritent mieux ce nom.

En voici une liste moins incomplète et mieux choisie :

1° Frayeur, effroi, épouvante, horreur, stupeur, etc.;

2° Surprise, étonnement, ravissement, etc.;

3° Inspiration, saisissement extatique;

4° Indignation, colère, fureur;

5° Désespoir;

6° Dégoût;

7° Pudeur, — honte.

IV.

RAPPORT DU PHYSIQUE ET DU MORAL DANS LES PASSIONS ET LES ÉMOTIONS.

Cette matière, l'une des plus difficiles et des plus intéressantes, sera traitée plus convenablement dans le second volume, sous le titre de *Pathognomonie,* ou des passions et de leurs expressions. Nous y renvoyons donc.

§ VI.

De la Liberté et de l'Empire de soi; rapport de la Volonté à la Liberté.

I.

DE LA LIBERTÉ ET DE L'EMPIRE DE SOI.

La liberté ne peut s'entendre ni des mouvements intestins de l'organisme, ni des mouvements ex-

térieurs ou mécaniques de nos membres, mouvements qui sont la conséquence de notre nature corporelle, ou de l'action des choses extérieures sur nos organes : elle ne peut s'entendre non plus des phénomènes de l'activité interne, des phénomènes de conscience. Mais si nous considérons que nous ne connaissons point d'autre cause naturelle qui soit le principe immédiat de ces phénomènes, si ce n'est *l'activité originelle* du moi ; que donner une cause à cette activité serait non-seulement faire une hypothèse sans fondement, mais encore mettre en principe l'impossibilité d'une activité première ou de début, puisque par-là même nous considèrerions une pareille activité comme un effet qui aurait toujours besoin d'une cause : — il est alors nécessaire d'admettre en nous une force initiale, une énergie qui nous est propre, qui ne relève que d'elle-même comme principe causateur, bien qu'elle ait une *condition* (mais non une cause) dans la sensibilité et l'intelligence. C'est ce caractère d'indépendance de l'activité qui lui mérite le titre de *spontanée*. C'est le premier degré de la liberté ; la liberté irréfléchie, négative ou la spontanéité. Le second degré de l'activité n'a lieu qu'à la condition que le moi ait *conscience réfléchie* de ses sentiments, de ses idées ; qu'il les distingue des objets et de lui-même ; qu'il s'empare de son activité, dont le principe lui est plus intime, plus propre que ses déterminations sensibles ou intellectuelles ; qu'il se fasse régulateur de cette activité en conséquence de ces *sentiments* et de ces *idées*, les deux seules espèces de *conditions* suprêmes de tout mouve-

ment, de toute action du moi. — C'est parce que la liberté, à ce degré, n'est possible qu'en supposant la conscience, que nous avons rattaché à cette capacité primitive ce point de vue de notre activité, le seul où il y ait *empire de soi.* Mais prenons la question d'une manière plus large, sinon plus profonde.

La liberté d'un agent peut s'entendre : 1° ou de la faculté de *faire ce qu'il veut,* ou de *vouloir* après avoir *choisi,* après avoir *délibéré* (s'il y a lieu), ou de *choisir,* soit entre des raisons d'agir de poids *différent* ou *égal;* 2° ou d'agir, de vouloir, de choisir sans réflexion, c'est-à-dire sans conscience reconnue et méditée de tout cela; 3° ou bien enfin de tous ces caractères à la fois. Dans le premier cas, la liberté est *réfléchie*; dans le second, elle est *spontanée*; dans le troisième, ce mot n'exprime qu'un fait générique, savoir ce qu'il y a de commun aux deux espèces de libertés précédentes, et non point un fait de liberté réelle, une espèce de liberté ou une autre. On peut entendre aussi parlà les deux espèces de libertés telles que nous venons de les déterminer. La liberté, dans ce cas, n'est encore qu'imaginaire, puisque la spontanéité et la réflexion ne peuvent coexister dans le même sujet, dans un même temps, pour un même acte.

Puisque la troisième espèce de liberté n'est que la réunion des deux premières, nous n'aurons qu'à examiner celles-ci. Elles sont complexes toutes les deux. Aussi, les uns n'entendent par liberté que la faculté de faire ce qu'on veut; d'autres, que la faculté de vouloir ou de choisir.

La liberté est l'opposé de la fatalité et de la contrainte. Cependant la contrainte suppose deux forces opposées, la fatalité n'en suppose qu'une.

Il est évident que le pouvoir de faire ce qu'on veut dépend de deux choses : de la nature de ce qu'on veut, et des circonstances extérieures. Si l'on ne veut que ce qu'on peut, on pourra faire tout ce qu'on voudra ; mais comme le pouvoir est fini, et n'est point en raison du vouloir, si l'on veut ce qu'on ne peut pas, on n'aura pas le pouvoir de faire ce qu'on voudra.

Quelles que soient donc les limites de notre puissance d'agir, limites qu'il est d'ailleurs impossible de méconnaître, la question peut être ramenée en ces termes à celle de la volonté : Nos déterminations à faire ou à ne pas faire, et nos actions ou omissions, ou, plus simplement, nos *actions* (puisque les omissions voulues sont encore des actions), sont-elles libres, ou ne le sont-elles pas? Pourrions-nous, dans les mêmes circonstances, ne vouloir pas ce que nous voulons, et même vouloir ce que nous ne voulons pas? Pourrions-nous, par conséquent, ne pas faire ce que nous faisons, et même faire ce que nous ne faisons pas, le tout dans les limites de la puissance que la nature semble nous avoir en général départie?

La liberté d'exécuter sa volonté n'est pas proprement *liberté* ou *puissance morale*, mais *puissance physique*. Il ne faut pas confondre ces deux choses ; l'une peut exister sans l'autre. La puissance physique n'est qu'une question de force, une question de *plus* et de *moins*, ou de degrés. La puissance

morale est plutôt une question de *cause* et *d'effet*, envisagée sous le point de vue transcendental, et revient à cette question : L'homme est-il une véritable cause première?

Les partisans de la fatalité raisonnent de la manière suivante :

1° L'homme n'est pas libre du tout, s'il ne dépend pas de lui de naître ou de ne pas naître ;

2° De ne naître pas de tels parents, dans tel climat, de tel sexe, de telle constitution ; de n'être pas élevé physiquement et moralement de telle ou telle manière; de ne pas se trouver dans telle ou telle position sociale ; de ne pas agir en conséquence de tout cela, etc. ;

3° De ne pas être soumis aux lois générales qui régissent la matière, l'organisation, l'animalité, et l'animalité humaine ;

4° De ne pas être soumis aux lois qui régissent sa sensibilité morale, son intelligence, son activité ;—or, c'est là tout l'homme, et rien de tout cela ne dépend de l'homme : — donc l'homme n'est pas libre.

5° Et puisque c'est surtout l'activité qui fait la difficulté, il faut l'examiner de plus près encore. On continue, et l'on dit que l'homme n'est pas libre :

6° D'agir ou de ne pas agir;—l'activité est fatale ;

7° D'agir automatiquement, ou spontanément, ou réflexivement; il faut de toute nécessité que son mouvement, son action, ait l'un ou l'autre de ces trois caractères : donc ils sont tous trois nécessaires ;

8° D'agir d'une autre façon quand il agit de

l'une de ces trois-là : donc elles sont chacune nécessaires dans un temps déterminé;

9° D'agir sans idées, sans connaissance, quand il agit avec réflexion;

10° D'avoir telles idées plutôt que telles autres;

11° De sentir, de juger, de raisonner autrement qu'il sent, qu'il juge, qu'il raisonne;

12° De ne pas suivre le motif ou le mobile le plus fort;

13° De ne pas juger de la différence de ces motifs s'ils sont différents, et de ne pas se décider pour le plus fort;

14° De ne pas juger de leur indifférence, s'ils sont ou s'ils paraissent être indifférents, et de ne point choisir par le fait même (Ane de Buridan, de Leibnitz) dans cette hypothèse.

15° Si l'*activité est fatale,* et que la volonté comme la spontanéité, comme la fatalité même, ne soit qu'un mode de l'activité, elle ne peut pas plus être libre que son sujet d'inhésion, l'activité.

16° D'ailleurs, la volonté considérée généralement est fatale : il est impossible de ne pas vouloir quelque chose; vouloir ne pas vouloir serait encore vouloir.

17° D'un autre côté, il est impossible de ne pas vouloir le bien, ou ce que l'on considère comme tel, ainsi que l'ont déjà soutenu Socrate et Platon.

18° Et puisque l'on nous donne la liberté comme un attribut par lequel notre nature est meilleure, il s'ensuit que si notre nature était pire, au contraire, dans le cas où elle pourrait vouloir indistinctement le mal ou le bien, ce serait un défaut,

et non une qualité; or il en est réellement ainsi : donc la fatalité vaut mieux que la liberté. (Collins, p. 316.)

19° Aussi Dieu n'est pas libre, et nous sommes faits à son image.

20° La liberté est d'ailleurs inconciliable : 1° avec la raison, qui veut que tout effet, et par conséquent toute volition, ait une *cause*; rien ne peut être par rien ou sans cause, ni être créé par soi; et toute cause est nécessaire, ou n'est pas (Collins, p. 312); 2° avec la prescience et la providence.

21° La preuve que les hommes ne sont pas libres, c'est qu'on reconnaît, et avec raison, qu'ils sont de fait soumis à certaines lois d'actions qui ne permettent pas de douter qu'ils se comporteront de telle ou telle manière dans des circonstances déterminées. On peut même parier à coup sûr qu'ils agiront comme on le prévoit.

22° On se rejette enfin sur la notion même de la liberté; mais elle n'existe que par son contraire, celle de la fatalité. C'est la fatalité qui est positive, et la liberté négative, imaginaire; de la même manière que la conception de néant est négative et opposée à celle d'être.

23° On répond aux objections suivantes :

a) *L'opinion commune.* — Mais on est dans l'illusion, soit parce que l'on n'aperçoit pas les motifs qui nous nécessitent, soit parce que notre volonté est d'accord avec la nécessité. Toute nécessité n'est point contrainte (hypothèse de la girouette animée de Bayle).

b) *L'expérience*, ou *le sens intime.* — Mais l'ex-

périence ne peut attester que des faits; et si la liberté est un fait, elle est soumise comme tous les autres à une cause.

c) *La morale, les lois, et surtout les lois pénales et rémunératoires.* — Mais la morale n'a de garantie que dans le système de la nécessité, puisque ce n'est qu'alors qu'on fait sûrement le bien dès qu'on le connaît, et que le bien et le mal sont indifférents dans le système contraire. Quant aux peines et aux récompenses, elles ne peuvent non plus avoir d'influence que dans le système de la fatalité, par la raison encore qu'avec la liberté elles sont indifférentes.

d) *Les lois civiles et les conventions* ne sont point des principes nécessaires d'action, avant d'être déjà des effets de même nature, et l'on fait une pétition de principe en disant que, dans l'hypothèse de la nécessité, elles ne signifieraient rien et qu'on n'en *devrait* point faire : — on en fait parce qu'on est nécessité à en faire.

e) *Le remords et la satisfaction de la conscience.* — Mais l'on peut agir contrairement ou conformément à une règle, quoique avec des répugnances ou des tendances opposées, parce qu'elles ne sont pas assez fortes pour vaincre celles auxquelles on obéit. D'ailleurs, ce sont là des faits de conscience qui n'ont pas plus de liaison naturelle avec les actions dans une hypothèse que dans l'autre.

f) Il faut en dire autant des sentiments de *gratitude* pour ce qu'on appelle des bienfaits; d'*admiration* pour les grandes actions, pour les grands hommes; d'*indignation* pour les mauvais traite-

ments immérités. Tout cela, au surplus, est animal, et non raisonnable.

Nous voyons donc que tout autour de nous est soumis à la fatalité, depuis l'atome jusqu'à Dieu. Seulement, le fait est plus ou moins sensible. Dans notre espèce même, nous ne reconnaissons pas de liberté aux enfants, aux fous, aux fébricitants, etc.

24° Enfin, de quelque manière qu'on définisse la liberté, on trouve que c'est une imperfection. Il n'y a qu'à tirer les conséquences de ces définitions pour s'en assurer.

Les partisans de la liberté répondent :

1° De ce que l'homme n'est pas libre dans ce qu'il ne fait pas, ce qui n'a rien d'étonnant, il ne s'ensuit nullement qu'il ne le soit pas pour tout le reste, à moins qu'on ne nie en principe qu'il agisse. Mais encore paraît-il agir, et même en vertu d'une énergie propre : il faut donc voir s'il n'agit pas réellement.

2° On accorde donc que l'homme n'est pas libre de naître ou de ne naître pas, non plus que de naître dans telles ou telles circonstances, de ne pas subir jusqu'à un certain point la loi de ces circonstances, mais moins cependant que les fatalistes n'ont l'air de le croire, puisque arrivés à l'âge de la raison ou de la réflexion beaucoup d'hommes ont refait pour ainsi dire leur destinée, les uns en bien, les autres en mal.

3° En général, l'homme n'est pas libre d'être ou non soumis aux lois constitutives de la nature humaine tant physiques que morales; mais il peut se mouvoir dans le cercle même tracé par ces lois.

C'est-à-dire que s'il n'est pas libre de n'être pas corps et ame, de ne pas être soumis aux lois qui régissent son corps et son ame, à celles qui régissent le rapport de ces deux éléments de son être, il est libre pourtant, en vertu même de ces dernières lois, de mettre son corps dans telles ou telles circonstances, de manière à lui faire éprouver ou non telles ou telles modifications, et, par suite, à être modifié dans son ame de telle manière plutôt que de telle autre.

4° Quoique le sentir, le connaître et le vouloir soient fatals en ce sens que, pris en général, ce sont des lois de notre nature, il ne s'ensuit pas que nous ne puissions rien pour ou contre un sentiment, une connaissance, une volition et une action déterminés. Il y a mieux, c'est que ces capacités, considérées généralement, ne sont point réelles; ce ne sont que des abstractions. Donc ce qu'il y aurait de fatal en nous ne serait que des points de vue rationnels, et non des faits. Comme il n'y a d'existant phénoménalement que les faits déterminés et actuels d'un sentiment, d'une connaissance, d'une volition et d'une action, il s'ensuit que nous sommes libres dans la réalisation de ces faits; quel que soit d'ailleurs le degré de cette liberté, nous sommes réellement libres.

Or, quoique nous agissions ou automatiquement, ou spontanément, ou réflexivement (ce qui est encore un point de vue général, une conception, et non un fait), cependant nous avons très-souvent, le plus souvent même, l'idée et la conscience de ce qui est à faire, et nous n'avons pas la conscience

d'être contraints à le faire, quoique nous nous y sentions quelquefois sollicités. Lors même que nous jugeons que ce qui se présente à faire est un bien physique et moral pour nous, nous ne sentons pas plus de contrainte que dans d'autres cas, quoique alors nous soyons sollicités par toutes les forces de notre nature, la sensibilité et la raison. Toutefois, dans cette circonstance même, nous pouvons être moins fortement sollicités quant au degré, que dans d'autres circonstances où la sensibilité seule agit. Mais dans tous les cas où la réflexion nous est laissée, nous conservons notre liberté à des degrés divers.

5° S'il est des circonstances où l'action est fatale ou spontanée, il est vrai que nous ne pouvons l'éviter alors directement, immédiatement; mais s'il a dépendu de nous de nous soumettre ou de nous soustraire à ces circonstances, nous avons donc été libres de le faire, quel qu'ait été le degré de cette liberté.

6° Et puis, les actes spontanés sont éminemment libres, en ce sens qu'ils partent de nous, bien que leur cause *occasionelle* soit étrangère à nous. Ils peuvent, d'ailleurs, être arrêtés quand la réflexion vient.

7° Dire que nous ne sommes pas libres d'agir sans idées, sans connaissance, quand nous agissons avec réflexion, c'est dire que nous ne sommes pas libres quand nous sommes libres; que nous agissons librement d'une manière fatale; que nous sommes nécessairement libres, puisque le contraire impliquerait contradiction. Alors la fatalité ne porte

point sur l'action, mais sur le mode d'action; elle n'est point physique, mais logique; elle n'est point absolue, mais hypothétique. Le mot dès-lors n'est plus propre, c'est *nécessité* qu'il faut ici; mais le mot nécessité n'exprime plus qu'une conception logique dépendant d'une supposition.

Si, au contraire, on veut dire d'une manière générale que rien de ce qui se fait avec réflexion ne pouvait se faire spontanément, c'est faux.

8° Si nous ne sommes pas libres d'avoir telles idées plutôt que telles autres, nous ne sommes pas forcés non plus de nous arrêter à celles qui nous viennent d'abord, de ne pas en chercher d'autres, et surtout d'agir d'après ces idées. C'est ce dernier cas qui est proprement la question; et quand même on accorderait le premier, comme il n'y a aucune liaison nécessaire entre l'un et l'autre, il est impossible de conclure de la nécessité de l'un à la nécessité de l'autre. D'ailleurs, la plupart du temps on a ou l'on peut avoir dans une circonstance donnée les idées qui peuvent absolument servir à nous déterminer; et si nous ne les avons pas, c'est faute d'intelligence ou d'attention. Or les idées qu'on a en pareil cas sont une conséquence de notre nature d'êtres intelligents; jusque là donc il n'y a pas proprement lieu à se déterminer et à vouloir. Dire qu'il faut nécessairement se déterminer d'après ces idées, que le cercle en est tracé, et qu'il est étroit, c'est dire encore en d'autres termes : 1° que nous sommes des êtres intelligents; 2° qu'une circonstance de la vie n'en est pas une autre, mais qu'elle est né-

cessairement déterminée; 3° que nous sommes enfin forcés de choisir, ou de faire usage de notre liberté. Quoi donc! parce que je suis nécessairement libre, je ne serais pas libre!

9° On peut raisonner d'une manière analogue pour établir la liberté de détermination, malgré la nécessité où nous sommes de sentir, de juger et de raisonner d'une manière plutôt que d'une autre dans un grand nombre de cas, et non dans tous les cas, comme on l'insinue mal à propos. La liberté existe avant qu'on soit dans ces positions; et si l'on s'y place librement, la liberté d'agir ou de ne pas agir en conséquence existe encore après qu'on s'y trouve : le tout dans une mesure d'étendue et d'intensité diverse.

10° Le motif le plus fort l'est-il absolument, ou ne l'est-il que par le fait de la volonté ou du choix? Dans le premier cas, il doit faire la loi à la volonté, et l'on peut parier avec chance de gagner, qu'il l'emportera. Or, en fait, il n'y a pas de motif pareil, et qu'on ne puisse rendre nul par la volonté. Donc il n'y a pas de nécessité dans le motif lui-même. Dans le second cas, c'est la volonté qui fait qu'un motif est plus fort qu'un autre. Or, la volonté agit ou sans motif ultérieur, ou par un motif ultérieur : dans le premier cas, elle est libre; dans le second, il s'agit toujours de savoir si la volonté est décidée fatalement, ou si elle se décide par elle-même, en rendant le motif qu'elle adopte plus fort. La question précédente revient donc tout entière; elle se résout de la même manière ici que là. D'ailleurs, les motifs ne

peuvent pas reculer ainsi à l'infini, sans quoi ce serait comme s'il n'en existait pas. D'un autre côté, quelle est la mesure commune des motifs? et comment peut-on savoir avec précision que l'un est plus puissant que l'autre?

11° Quand donc on dit qu'il est impossible de ne se pas décider par le motif le plus fort, on intervertit le rapport de la volonté et des motifs, en faisant cause de la volition ce qui n'est déjà qu'un effet de la volonté, qu'une volition, puisqu'il n'y a point de motif plus fort absolument, ou nécessairement déterminant.

12° Il importe peu, du reste, qu'avant la détermination, on juge que tel motif est plus fort que tel autre, puisqu'il n'aura jamais assez de force pour faire agir contre la volonté. Si les motifs sont égaux, la volonté, se déterminant alors par une fin ultérieure, par exemple celle de manger un œuf plutôt qu'un autre, s'il s'agit de choisir entre deux œufs tout semblables, fera la raison suffisante du choix de l'œuf: *sit pro ratione voluntas.*

13° Nous n'agissons pas en vertu d'une activité, d'une spontanéité ou d'une volonté *générale*, mais par un acte particulier. Peu importe donc que l'activité, considérée indéterminément, c'est-à-dire abstraitement, ainsi que ces déterminations considérées de même, soient fatales, pourvu que chaque acte déterminé ne le soit pas. Or il en est ainsi : donc, etc. Du reste, l'activité, considérée d'une manière générale, n'est point fatale, puisqu'elle n'est pas. Quand donc on dit qu'elle est fatale, c'est comme si l'on disait qu'elle est une

loi de notre nature, que nous sommes doués de cette faculté, etc.: ce qui est loin de prouver que nous soyons régis par la fatalité.

14° Le bien physique est fatalement appété par la sensibilité, de même que le bien moral est imposé fatalement par la raison, en ce sens que nous désirons l'un et que nous comprenons que nous devons faire l'autre; mais l'action sollicitée par la sensibilité, ou imposée par la raison, n'a rien de nécessaire, et l'expérience le prouve.

15° Quant à l'objection que la fatalité rendrait l'homme plus parfait que la liberté, elle ne se fonde que sur des conséquences sophistiques et abusives tirées de définitions vicieuses de la liberté. Il est évident, au contraire, que notre valeur est en raison directe de l'empire sur nous-mêmes, et de notre fidélité libre au bien. Dieu est essentiellement libre, puisqu'il n'obéit à aucun mobile étranger à sa nature, et qu'il n'est sollicité par rien de s'écarter de sa suprême raison. Plus donc l'homme approcherait de cette indépendance, plus il serait libre, plus il serait parfait.

16° Dans le système de la liberté, tout effet a aussi sa cause, puisque la volonté est cause efficiente de tous les actes libres. Mais seulement l'activité causatrice et volontaire de l'homme, à l'occasion des idées ou des motifs, n'agit point mécaniquement : elle se met en jeu d'elle-même en vertu d'une loi cachée, d'une cause non mécanique, non physique, qui a sa raison dans l'essence même de notre être intelligible, et non dans notre

être phénoménal[1]. Quand donc on nous dit que toute cause est nécessaire ou n'est pas cause, cela ne peut s'entendre que d'une nécessité hypothétique ou subséquente, et non d'une nécessité absolue ou antécédente. Il est bien clair, en effet, que *si* une cause produit son effet, elle *est* nécessairement cause, mais ce n'est pas à dire qu'elle *ait causé* nécessairement.

17° L'argument de la prescience et de la providence n'est pas plus solide qu'un autre, attendu, 1° en ce qui regarde la prescience, qu'il se fonde, sinon sur l'incertain, au moins sur l'inconnu, puisque nous ignorons absolument le mode de prescience de Dieu, et que la connaissance dans le temps peut fort bien n'avoir de sens que par rapport à l'homme; 2° en ce qui regarde la providence, que la liberté humaine est circonscrite dans de certaines limites qu'elle ne peut dépasser, et qui l'empêchent de troubler l'ordre de la nature établi et maintenu par Dieu. Au surplus, si la prescience divine et la liberté humaine étaient prouvées, l'embarras de les concilier ne serait pas une raison suffisante de les rejeter toutes deux, ou seulement l'une ou l'autre, puisqu'il n'y aurait là qu'ignorance, et non évidence d'incompatibilité. Enfin, si l'incompatibilité était évidente, ce que je suis loin d'accorder, il faudrait retenir la liberté humaine et abandonner la prescience divine, la

[1] L'objection à laquelle ceci répond est la seule sérieuse. Aussi est-ce la seule dont Kant s'occupe dans sa *Critique de la Raison pure*.

première de ces choses étant plus manifeste que la seconde.

18° La fidélité des hommes à ce qu'on appelle les lois morales, ne prouve pas qu'ils y soient soumis fatalement, mais seulement que ce sont des êtres sensibles et raisonnables, qui font tous à peu près le même usage de leur liberté dans les mêmes circonstances. Mais cet usage est si peu fatal, que chaque individu, pris séparément, peut très-bien s'écarter de ces lois, et que nous avons une probabilité plus ou moins forte que les hommes n'y restent fidèles qu'autant que nous les considérons en masse. Et cependant, ce qui est possible à un seul pris indistinctement, est possible à tous.

19° Il n'est pas nécessaire que nous soyons toujours libres ni toujours contraints, pour que nous nous fassions des idées de liberté et de contrainte ou de fatalité : il suffit que nous soyons tantôt dans l'un de ces états, tantôt dans l'autre, et que nous puissions les comparer. Or c'est ce qui a lieu. Du reste, la liberté est négative, il est vrai, en ce sens qu'elle n'est que l'absence, la négation de la contrainte : mais comme absence même de contrainte, c'est pourtant un fait rationnel, une manière réelle et positive d'être conçu, et par conséquent susceptible d'expérience négative; tandis que la contrainte serait une manière d'être réelle, empirique, sensible. — Ajoutons que la contrainte n'est d'ailleurs concevable, par rapport à la volonté, que par analogie aux facultés physiques. En effet, c'est le corps qui peut être contraint, mais non la volonté : car, ou la volonté n'est pas, ou

elle est libre. Une volonté contrainte serait une volonté et n'en serait pas une tout à la fois. On ne peut pas dire que la *volonté* est nécessitée sans être contrainte : ce serait supposer une cause phénoménale, et pourtant inconnue, à une faculté primitive. On ne peut pas même dire qu'une *volition,* un acte de vouloir, est nécessité, puisqu'un pareil acte n'est qu'un effet, et n'agit point : c'est déjà un phénomène interne. L'hypothèse de la girouette de Bayle est donc inconcevable. Comment, d'ailleurs, pourrait-elle croire qu'elle agit, si elle n'agit pas en effet? Comment pourrait-elle se concevoir libre, même par erreur, si jamais elle n'a éprouvé de résistance à sa volonté? Et si elle en a éprouvé quelquefois, il y a donc alors deux forces, deux principes d'action dont l'un n'est pas l'autre; peu importe ensuite que tous deux souvent contribuent à un effet que l'un d'eux, la volonté, pourrait seul produire? Et quand même le vent seul pourrait mouvoir la girouette au gré de la volonté, cette volonté n'en serait pas moins libre; il faudrait, pour que la girouette fût soumise à la nécessité, non pas seulement que le vent exécutât les mouvements voulus par elle, mais qu'il lui fît encore vouloir les mouvements qu'il va exécuter. Dans le cas contraire, il n'y a pas plus de fatalité dans la girouette qu'il n'y en a dans l'homme, suivant le système des causes occasionelles : le vent exécute alors les desseins de la girouette, de la même manière que Dieu exécute ceux de l'homme, en faisant mouvoir ses organes, ou en donnant

des sensations et des perceptions externes à son ame.

20° Le bien et le mal moral ou physique ne sont point indifférents dans le système de la liberté; et l'hypothèse de cette indifférence n'est qu'une conséquence d'une fausse supposition antérieure, savoir, que l'homme n'aurait tout au plus la faculté de choisir qu'entre deux choses indifférentes, faculté que les fatalistes nient d'ailleurs quand ils sont intéressés à le faire.

21° Quand même les sentiments moraux proprement dits pourraient être dans le cas du fatalisme, tels que nous les connaissons, il ne s'ensuit pas que le fatalisme existe; loin de là, puisque ces sentiments n'existent pas dans une foule de cas où les actions sont matériellement les mêmes, mais où les intentions sont nulles : donc il y a, dans l'ordre actuel même, des différences de fait qu'on ne peut expliquer avec un principe unique d'action, la fatalité : ce qui fait présumer, en outre, que l'hypothèse de la possibilité des sentiments moraux avec la fatalité est absolument inadmissible.

Il n'est pas plus difficile de répondre aux objections suivantes de Bayle, que :

a) L'homme peut se déterminer par le seul motif de faire voir qu'il est libre. — C'est vrai; mais il ne s'ensuit pas qu'il se détermine nécessairement.

b) Nous ne comprenons pas qu'un être qui n'existe pas par lui-même soit libre. — Peu importe, si nous le sommes du reste, et si nous n'y

voyons aucune répugnance, c'est-à-dire s'il n'implique pas que Dieu nous ait pu faire tels, à certains égards au moins.

c) Si nous n'étions que passifs, nous pourrions nous croire également libres. — C'est au moins fort douteux; on pourrait même, à bon droit, nier la possibilité de cette conception, qui serait alors sans raison. Mais on peut rétorquer l'argument, et demander comment donc nous nous concevrions libres autrement que nous nous concevons tels maintenant que, par hypothèse, nous ne le sommes pas.

d) On ne doit pas se fier au sentiment intérieur contre une démonstration. — Il est bien plus vrai de dire qu'on ne doit pas se fier à une démonstration contre un sentiment intérieur, surtout quand toute la matière du jugement est subjective et de sentiment, comme dans la question de la liberté.

e) Une cause efficiente doit connaître son effet et sa manière de le produire. — Il n'y a aucune nécessité à cela. D'ailleurs, elle le connaît en idée, et ne peut même le connaître autrement avant qu'il soit réalisé par l'action. Quant à la manière de le produire, elle le sait à certains égards; le reste est le secret de la création, et il n'y a sans doute pas de cause finie qui sache tout le secret de la synthèse de son être : Dieu seul le sait. Cela ne fait rien, d'ailleurs, à la liberté : il peut y avoir en nous énergie propre sous la conduite de la raison, sans que nous sachions comment cette énergie se manifeste. Et puis, ce comment que l'on voudrait connaître nous semble impliquer contradiction, puis-

qu'il est en dehors de la phénoménalité, et que nous ne pouvons cependant connaître que le phénoménal, l'effet.

f) Un être créé ne peut être qu'un principe d'action.— Même objection et même réponse qu'en *b*.

g) La même chose ne peut pas être et n'être pas tout à la fois; or, tout ce qui est, est fatalement : donc, etc. — Sophisme résultant d'une confusion : tout ce qui est, est fatalement, posé l'hypothèse de son existence, je l'accorde; en dehors de cette hypothèse et d'une fatalité antécédente, c'est au moins la question, et je le nie.

22° Pour en finir avec les subterfuges métaphysiques des fatalistes sur cette matière, nous dirons que toute la question est de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas une *activité qui soit propre à l'homme*, qui ait en lui son point de départ, quoique l'occasion plus ou moins éloignée de sa manifestation soit hors de lui? Il faut d'abord distinguer très-soigneusement l'*activité du mouvement*. L'activité est un fait primitif; le mouvement, un fait consécutif. L'activité est un fait psychique ou interne qui s'accomplit dans le temps seul; le mouvement s'accomplit dans l'espace et dans le temps. Le mouvement s'exécuterait toujours en raison directe de sa cause mécanique, s'il n'était dû qu'à une cause de cette espèce. Si donc il est des mouvements qui ne puissent s'expliquer mécaniquement, par exemple la fuite à toutes jambes à la vue ou à l'annonce d'un péril, il y a d'autres agents dans l'homme que des agents mécaniques. Ce n'est même qu'improprement qu'on dit des *agents mécaniques* : car tout

agent est essentiellement non-mécanique; il est intelligence et volonté.

Or, ce principe d'action, propre à l'homme, *est* ou *n'est pas excité fatalement ou nécessairement* dans les différents cas où il se met en jeu. Il n'est pas excité nécessairement, puisqu'il n'implique pas contradiction qu'il ne le soit pas. Il n'est pas excité fatalement dans les circonstances où nous nous disons libres, puisqu'il pourrait ne pas se manifester si la volonté l'exigeait. En tous cas, il serait excité fatalement, qu'il n'y aurait pas moins deux forces, celle qui excite et celle qui est excitée. Celle-ci n'en serait pas moins propre à l'agent; elle n'en différerait pas moins de la première quant à sa nature, à son siége et à ses effets. Elle a donc un caractère *sui generis* qui la distingue et la constitue réelle vis-à-vis des autres forces de l'univers.

Cette force propre à l'homme, qui en fait un agent proprement dit dans la nature, s'appelle *spontanéité*. En tant que la spontanéité est distincte et indépendante des autres forces, sous les points de vue dont nous venons de parler, elle est dite *libre* dans le sens le plus large du mot; mais elle est dite *libre* dans le sens strict et propre, si elle est précédée et accompagnée de la réflexion. Le mot *volonté* exprime le caractère libre de la spontanéité.

Maintenant, la volonté peut être conçue *a priori* comme l'unique force déterminante des actions libres, ou elle est conçue concurremment avec d'autres forces. Dans le premier cas, elle est exempte

de toute fatalité, et nous sommes libres. Dans le second cas, la force concurrente et la volonté peuvent être conçues de l'une des manières suivantes :

a) Ou la volonté, et l'autre force que nous appellerons fatalité, sont indépendantes l'une de l'autre, et alors la volonté est libre.

b) Ou elles dépendent l'une de l'autre, et alors,

α) Ou la fatalité dépend de la volonté, et nous sommes libres encore, et c'est la fatalité qui est exclue;

β) Ou la volonté dépend seule de la fatalité;

γ) Ou la dépendance est réciproque.

Et dans tous ces cas de dépendance, ou il n'y a qu'influence, ou il y a dépendance proprement dite et réelle. S'il n'y a qu'influence, la liberté est encore sauvée, puisque l'influence n'est pas fatalement déterminante.

Si la volonté était soumise à une force étrangère, ce serait ou à titre de simple *faculté,* ou à titre de *volition,* ou à titre d'*action.* Il est impossible qu'une faculté qui n'est rien de réel, qui n'est qu'une puissance, une sorte de possibilité, soit soumise à une force quelconque.—Il est également impossible que la volonté soit soumise à titre de volition : car une volition qui n'est pas produite ne peut être soumise à aucune force, puisqu'elle n'est rien. Dès qu'elle est produite, au contraire, comme elle s'accomplit dans un instant indivisible, elle ne peut pas plus être soumise à la fatalité, qu'elle ne peut être et n'être pas tout à la fois : car si la fatalité pouvait quelque chose sur elle, ce ne serait pas

pour la produire, puisque son action sur la volonté comme puissance pure est nulle; ce ne pourrait donc être que pour l'empêcher d'être; or elle ne peut l'empêcher d'exister quand elle est : il impliquerait qu'il en fût ainsi. Elle ne peut pas plus la modifier dans sa manière d'être, parce que cette manière d'être s'accomplit, comme son essence même, dans un instant indivisible. Ainsi la volonté, comme volition ou comme acte interne de la volonté, et comme faculté, est indépendante de la fatalité. — La volonté, considérée dans l'effet de la volition même, dans l'action, n'est plus ni la volonté, ni l'action propre de cette faculté, mais un effet consécutif qui se produit ou ne se produit pas, et qui est subordonné aux circonstances externes au milieu desquelles agit la volonté. C'est une question de puissance; c'est une synthèse dans le temps, et souvent dans l'espace. Or cette synthèse s'accomplit en fait très-souvent au gré de notre volonté, ce qui nous fait dire que notre volonté est cause efficiente de ces résultats externes.

Mais il se présente deux cas principaux :

A Ou ces résultats ont lieu par l'action immédiate de la volonté, et alors,

a) Ou ces résultats n'ont pas lieu au gré de la volonté, et en ce cas c'est la puissance qui nous manque, et non la liberté;

b) Ou ils ont lieu dans une certaine mesure seulement de notre volonté et de nos désirs : et alors nous sommes libres encore; mais nous ne sommes plus puissants dans la mesure de notre

vouloir, vouloir qui, considéré en lui-même, est toujours tout-puissant.

B Ou ces résultats n'ont pas lieu du tout par l'action de la volonté, mais en vertu d'une autre action, celle de la force (la fatalité, par hypothèse), et alors encore ils ont lieu en tout ou en partie, mais en vertu d'une force étrangère et inconnue qui les accomplit, et en ce cas nous retombons dans le système des causes occasionelles ou dans celui d'une harmonie préétablie. Mais dans les deux cas nous sommes libres, puisque la fatalité ne porte que sur l'exécution de la volonté : donc, en tous cas, la volonté est indépendante de la fatalité, la fatalité fût-elle une force, fût-elle autre chose qu'une idée de rapport.

Si l'on suppose *a priori* la dépendance réciproque (γ), nous raisonnerons de même que tout-à-l'heure, où l'on ne supposait la dépendance que de la part de la volonté par rapport à la fatalité, pour démontrer que cette dépendance n'existe pas.

En fait, la sensibilité sollicite la volonté, et la raison lui commande, et cela sans que nous puissions l'empêcher. Mais, en fait encore, la volonté se rend à son gré aux sollicitations de l'une ou au commandement de l'autre, ou même n'écoute ni l'une ni l'autre.

23° Voyons maintenant comment le fatalisme s'accorde avec notre nature morale et religieuse.

Avec le fatalisme, les conceptions morales et juridiques sont d'absurdes injustices; et les sentiments qui leur correspondent, des effets sans cause.

Point de *loi*, d'*obligation*, d'*intention*, de *volonté morale*, d'*imputabilité*, de *mérite* ni de *démérite*, de *peine* ni de *récompense* possibles dans ce système ; point de *bien* ni de *mal* moral; point de législation ni *civile* ni *pénale ;* point de loi *préventive*, etc. — Point de *satisfaction d'une bonne conscience*, point de *remords ;* point d'*estime* ni de *mépris*, d'*éloge* ni de *blâme*, etc.

Point de *vie future* assurée ou fondée en morale; point d'autre Dieu qu'un destin inexorable et aveugle qui n'est point.

De là le découragement, l'avilissement, la dégradation, la servitude des sens, la servitude civile, la superstition, la crainte, le fanatisme, et toutes les conséquences de ces sentiments, telles que l'astrologie judiciaire, et toutes les espèces de divinations.

Une doctrine qui contredit la raison et le cœur à ce point, qui est si visiblement opposée à la destination de l'homme, ne peut être vraie; la liberté serait donc démontrée indirectement par-là. Mais on peut l'établir d'une manière directe, comme nous l'avons déjà fait. Nous nous résumerons ici sur ce point.

La liberté peut être définie : *Vis sui determinatrix*, c'est-à-dire une force causatrice indépendante. Elle peut s'établir : 1° par l'absence de la nécessitation et de la contrainte; 2° par la nécessité d'un début spontané dans le vouloir ; 3° par l'existence des idées et des sentiments moraux ; 4° par la croyance universelle fondée sur la conscience; 5° par la notion même de la liberté; 6° par

l'impossibilité de nous concevoir avec une liberté d'une autre nature que celle dont nous sommes doués, liberté qu'il faudrait pourtant concevoir pour la nier.

Résumé général de ce qui précède sur la Liberté.

La question de la liberté n'en aurait jamais été une si l'on s'était bien compris, c'est-à-dire si des points de vue divers n'avaient pas été confondus.

Les fatalistes, qui prétendent assujettir complètement l'homme au mécanisme de la nature, concluent d'une manière générale en partant des cas où réellement l'homme n'est pas libre, par exemple, d'avoir plus de force qu'il n'en a, plus de facultés, d'autres facultés, d'être soumis à d'autres lois concernant l'exercice de ces facultés, etc., etc. Sous ce rapport, assurément l'homme n'est pas libre, c'est-à-dire qu'il n'a pas fait et qu'il ne peut pas changer sa nature; que s'il est libre en quelque chose, il l'est même fatalement en ce sens qu'il ne peut pas faire qu'il ne le soit pas.

On voudrait encore, pour qu'il fût libre, qu'il pût agir sans raisons, qu'il fût soustrait à l'influence des idées, des instincts, des désirs; on voudrait même qu'il agît sans activité innée! Comme si cette activité n'était pas le principe même de sa liberté! comme si la liberté était autre chose que la faculté d'agir par soi dans le cercle des causes occasionelles de notre nature, de nos idées, de nos désirs, etc., sans, du reste, que ces causes aient par elles-mêmes ou indépendam-

ment de la volonté une influence décisive et nécessitante!

La liberté proprement dite n'est pas autre chose que la faculté causatrice propre à l'homme, éclairée par l'intelligence et voulue par la réflexion. Dans un sens plus large, c'est la spontanéité en jeu sous l'influence de tout ce qu'on appelle mobiles et motifs d'action, mobiles et motifs qui ne sont ni causes efficientes de l'acte, ni causes même occasionelles nécessairement déterminantes. La *volonté* n'est que la faculté d'agir librement avec réflexion.

Les fatalistes, qui protestent contre le sens commun, doivent satisfaire aux questions suivantes, s'ils veulent établir leur thèse, et sortir d'une vague et insignifiante dénégation :

1° L'homme est-il ou n'est-il pas un agent, une cause?

2° S'il l'est, n'est-il pas libre par cela même? Ne sort-il pas par-là du mécanisme de la nature?

3° S'il ne l'est pas, d'où vient qu'il a l'idée de cause?

4° D'où viennent les notions de liberté et de fatalité?

5° La notion de liberté implique-t-elle contradiction? Et s'il en est ainsi, que devient celle de cause? Que devient même celle de fatalité?

6° La notion de liberté n'est-elle pas primitive, naturelle, universelle, et par conséquent fondée en raison? Si c'est un préjugé, quelle différence mettra-t-on donc entre une vérité et un préjugé erroné?

7° L'homme n'a-t-il pas des notions d'honnêteté et de justice? Sont - elles aussi des préjugés? Si elles en sont, le prouver.

8° Si elles n'en sont pas, d'où viennent-elles, à moins qu'il ne soit dans notre nature normale de les avoir?

9° Mais s'il en est ainsi, que peuvent - elles signifier si en général nous ne sommes pas libres d'agir en conséquence, malgré les appétits sensuels? Notre nature ne serait-elle pas alors une contradiction vivante, au lieu d'être une création harmonique?

10° Si nous ne sommes pas libres, que signifient encore l'imputabilité, la responsabilité, la pénalité, la louange, le blâme, la satisfaction de la conscience, le remords, etc.? Ne sont-ce pas là des effets sans cause?

Quand on aura résolu toutes ces difficultés, on aura le droit d'être fataliste, mais pas avant.

II.

RAPPORT DE LA VOLONTÉ ET DE LA LIBERTÉ.

Veut-on parce qu'on est libre, ou est-on libre parce qu'on veut?

1° Si la volonté n'est autre chose que l'activité réfléchie et dirigée vers tel ou tel but posé comme un bien par le jugement, c'est, en d'autres termes, l'activité intentionnelle et réfléchie; elle suppose :

a) Des idées;

b) L'exercice de l'intelligence sur ces idées, c'est-à-dire un jugement;

c) L'activité propre du moi (et par conséquent l'activité libre);

d) L'*action* de s'en emparer, et de réaliser le but posé par le jugement.

Or, cette *action*, qui est un retour du moi actif sur lui-même, un acte de réflexion, ne peut être attribuée qu'au moi; il l'exerce donc par lui seul; il est donc libre dans cet usage spécial de son activité, comme dans tout acte proprement dit; la liberté précède donc la volonté, elle lui est antérieure au moins logiquement : on veut donc parce qu'on est libre.

2° Supposons, au contraire, qu'on ne soit libre que parce qu'on veut, ou que la liberté soit la conséquence de la volonté : il s'ensuivrait, par hypothèse, et si l'on distingue la volonté de la liberté, que la volonté ne serait pas libre. Mais si nous n'étions pas libres lorsque nous voulons, nous ne serions pas libres du tout, ou nous ne le serions que lorsque nous ne voulons pas, c'est-à-dire lorsque nous n'avons aucune volonté. Mais que serait donc une liberté qui ne serait possible qu'à la condition de ne rien vouloir? Ne serait-ce pas une liberté qui ne serait qu'à la condition de n'être pas, en un mot, une contradiction? On n'est donc pas libre parce qu'on veut.

3° Il se présente maintenant une autre question, celle de savoir si la volonté et la liberté sont une même chose. Nous ne trouvons pas, il est vrai, de volonté sans liberté; mais la liberté n'existe-t-elle pas sans la volonté (quoique pas contrairement à la volonté, ce qui est tout différent)?

S'il en est ainsi, la liberté et la volonté sont identiques. Or, dans les actes spontanés non réfléchis, non délibérés, non résolus, il n'y a pas volonté, et cependant ces actes émanent du moi; ils sont donc libres. La liberté est donc différente de la volonté.

SECTION CINQUIÈME.

Rapport des Capacités et des Facultés en général.

Cette étude peut se faire en considérant:

1° Les capacités entre elles seules;

2° Les facultés entre elles seules;

3° Les capacités et les facultés entre elles.

Sous le *premier point* de vue, on pourra rechercher:

1° Quelle est la capacité qui se met en jeu la première, à supposer que leur exercice ne soit pas simultané;

2° Quelle est l'influence de l'une sur l'autre.

Sous le *deuxième point* de vue, on peut rechercher:

1° L'ordre logique dans lequel elles entrent en exercice;

2° Si leur exercice est isolé, ou s'il est nécessairement concurrent;

3° Quelle est, dans le dernier cas, la faculté ou les facultés nécessaires à l'exercice de telle autre.

Sous le *troisième point* de vue, on recherchera:

1° Comment l'action suscite la réaction;

2° L'influence de l'action sur la réaction; les lois de cette influence.

En considérant l'activité et la passivité par rapport au moi, on se demandera :

1° Comment un principe *un* peut être susceptible de capacités et de facultés tout à la fois ; — que sont dans le moi ces capacités et ces facultés ;

2° Comment les modes passifs et actifs peuvent exister simultanément dans le moi ; comment même deux modes passifs ou actifs y sont possibles dans différents temps ou dans le même temps ?

Une étude détaillée de ces différentes questions nous mènerait beaucoup trop loin ; nous nous contenterons de les indiquer.

CHAPITRE II.

Vie animale dans l'Homme ; — Rapports de la Vie humaine proprement dite avec la Vie animale.

SECTION PREMIÈRE.

De la Vie animale en général.

Nous ne ferons qu'esquisser ici les principaux traits de la vie animale. C'est à l'histoire naturelle ou à la philosophie de la nature à traiter ce sujet avec étendue.

Les caractères de l'animalité, par opposition au reste de la nature inanimée, nous semblent consister dans la sensibilité, l'intelligence, et l'activité manifestée par la locomotion ; tout le reste, ou à peu près, appartient à la vie végétative.

L'homme comprend tous ces caractères de la vie animale. Il les possède à un très-haut degré, et quelque chose de plus encore.

Du reste, ces trois caractères n'existent pas au même degré dans toutes les espèces d'animaux : aussi l'activité est très-restreinte chez quelques-uns, et cela par suite de la sphère très-étroite de l'intelligence et même de la sensibilité.

Dans les mammifères, classe qui présente les caractères de l'animalité au plus haut degré, nous voyons les différences suivantes entre l'homme et l'animal :

I. *Sensibilité :*

1° La réceptivité externe, quoique s'exerçant par le même nombre d'organes dans l'homme et dans l'animal, est plus délicate ou plus puissante chez l'un ou chez l'autre, suivant l'espèce d'animaux que l'on compare avec l'homme, et l'espèce de sens dont il s'agit.

2° Les sensations internes maladives ou autres paraissent moins nombreuses chez l'animal que chez l'homme.

3° Les sensations en général, externes ou internes, toutes choses égales d'ailleurs, sont moins vivement senties par l'animal que par l'homme.

II. *Entendement :*

1° L'animal est capable d'une attention spontanée, mais non d'une attention réfléchie.

2° Il abstrait négativement et d'une manière grossière, en ce sens, que son abstraction ne porte pas sur les qualités des objets distinguées les unes des autres, ni toutes ou quelques-unes distinguées

de la substance qui les revêt. Il ne retient point ces abstractions, parce qu'il ne leur donne aucune fixité par la parole.

3° Il ne compare pas; mais il se fait dans son intelligence des associations d'intuitions, et il est frappé diversement, sans qu'il se fasse aucune notion de la *diversité* en général, du *nombre*, du *volume*, etc.

4° N'abstrayant point à proprement parler, puisqu'il ne détache pas les unes des autres les diverses qualités des choses, puisqu'il ne les sépare point de leur sujet, qu'il ne les nomme point, il ne généralise pas davantage. Ce qui porterait faussement à croire qu'il en est autrement, c'est l'association des intuitions.

5° Il a des souvenirs intuitifs ou de l'imagination reproductive; mais il n'a pas d'imagination poétique ou créatrice, parce que, n'abstrayant point, il ne peut combiner les intuitions de manière à composer des ensembles nouveaux.

6° L'association des intuitions explique, chez l'animal, tout ce qu'on serait tenté de rapporter à la généralisation, au jugement, et à l'induction.

III. *Raison.* L'animal ne possède pas cette capacité; il n'a ni les conceptions ontologiques générales, ni celle du moi, ni celle de la matière, ni celle du tout cosmique, ni celles de rapport, de temps, d'espace, de nombre, de vérité et d'erreur, de justice et d'injustice, de bien et de mal, de beau et de laid, etc.

IV. *Sentiments.* Il n'en possède aucun, puisqu'il manque des conceptions qui en sont la raison.

Il n'est pas mieux doué sous le rapport des facultés composées ou des qualités de certaines facultés qu'on appelle dans la langue commune : esprit, sagacité, pénétration, subtilité, profondeur, étendue, originalité, invention, génie, goût, talent, bon sens, sens commun, capacité, conception, intelligence, jugement, raison, etc.

Il ne rit point non plus; autre preuve qu'il manque des idées qui font rire. Il ne sourit pas davantage, parce qu'il n'a pas les sentiments qui provoquent cet état. Cependant un grand nombre d'animaux donnent à leur physionomie et à tout leur corps une certaine expression qui tient de la bonne ou de la mauvaise humeur, d'une disposition bienveillante ou malveillante. Les autres animaux s'y trompent même moins que l'homme.

V. *Conscience et réflexion.* L'animal manque également de cette capacité et de cette faculté. Il n'est donc pas une personne, pas un être moral. C'est pour cette raison qu'il est incapable de se suicider.

VI. *Instinct.* Il est doué d'instinct au plus haut degré : cet instinct est diversement déterminé suivant les espèces. Mais une preuve, entre mille autres, que l'instinct est dépourvu de raison (sinon de perception, et par conséquent d'intelligence dans l'animal), c'est qu'il se manifeste encore dans des circonstances où son but doit évidemment être manqué, et suivant des lois invariables pour chaque espèce dans les mêmes circonstances extérieures. C'est ainsi que l'oiseau femelle, enfermé seul dans une cage, fait un nid

pour recevoir des œufs qu'il ne pondra pas; c'est ainsi que l'abeille ne s'aperçoit pas que l'homme lui dérobe son miel; que le cheval et le bœuf ne remarquent point la destinée de leurs semblables, ou la leur propre, entre les mains de l'homme; que la poule cherche à couver des œufs qu'elle n'a pas pondus; que l'araignée fait sa toile dans nos habitations mal sûres pour elle, etc.

VII. *Locomotion.* Cette faculté existe à des degrés très-divers dans l'animal suivant les espèces; mais l'exercice en est proportionné dans chaque individu, toutes choses égales d'ailleurs, au degré du besoin. L'animal ne se meut pas par pure curiosité comme l'homme; il ne sait pas même qu'il se meut, ni pourquoi : car, n'ayant pas les conceptions d'espace et de temps, il ne divise ni l'un ni l'autre; il n'y a pour lui ni point de départ, ni point d'arrivée. C'est nous qui jugeons ainsi ses mouvements, mais pas lui. Nous disons de même qu'il est jeune ou qu'il est vieux; mais il ne se juge point dans cet état; il peut tout au plus sentir les états qui sont la conséquence de l'âge.

VIII. *Langage.* Il ne parle point, parce qu'il n'abstrait pas, ne généralise pas, ne conçoit point de rapports, et surtout parce qu'il ne se sait pas, ne réfléchit pas, c'est-à-dire parce qu'il n'a pas conscience de ce qui se passe en lui, et qu'il ne s'affirme pas existant.

S'il apprend à articuler des sons, il n'y attache aucun sens; il n'en fait pas des signes, des expressions de pensées.

Aussi n'étend-il point, ne perfectionne-t-il point

ces signes. Il n'en a pas le secret; il ne s'en sert ni comme instrument pour son propre compte, ni comme moyen de communication avec d'autres animaux. Il ne les transmet pas davantage.

Quant aux sons, aux cris, aux mouvements qui sont naturels dans l'animal, et que nous prenons pour des signes de ses états intérieurs, ils ne composent pas un langage proprement dit, par la raison qu'ils sont aussi instinctifs que tout le reste. Point d'intelligence du rapport entre ces signes et ces états, point d'intention ni de volonté de signifier, point de langage en un mot. C'est pour nous, mais pas pour lui, que tout cela est signe. Et si les animaux de la même espèce semblent se comprendre à ces signes, c'est encore nous qui concevons ainsi les choses; mais entre eux, il n'y a rien de semblable : seulement, ils sont faits de manière à associer certains mouvements à certains phénomènes extérieurs qui se manifestent dans les êtres qui leur ressemblent le plus.

IX. *Volonté.* Les animaux sont actifs; ils sont même doués d'une sorte de volonté spontanée, mais qui, ne pouvant jamais devenir réfléchie, est presque aussi invariable, aussi régulièrement soumise à l'influence des circonstances extérieures et de l'association des intuitions, que si elle était fatale. C'est comme un état intermédiaire entre les mouvements mécaniques et les mouvements spontanés de l'homme.

L'animal n'est donc point libre d'une liberté de réflexion; il ne veut donc pas, à proprement parler : toujours seulement il obéit à l'impulsion du

moment, combiné ou non avec des souvenirs sensibles ou d'intuition.

X. *Passions*. Nul doute qu'il n'y ait souffrance et jouissance physique chez les animaux. Il paraît même qu'ils ne sont pas étrangers, quelques-uns du moins, au plaisir et à la peine morale. C'est ainsi que le chien semble être heureux de revoir son maître absent depuis long-temps, et malheureux de l'avoir perdu. Il se forme aussi quelquefois entre les animaux une société qui paraît bien intime. Cependant la sympathie entre individus de même espèce ou d'espèce différente ne paraît pas exister.

La joie, la tristesse, une sorte d'amour et de haine aveugle, ne leur semblent pas non plus étrangers; mais ils n'ont proprement ni regret, ni satisfaction, ni crainte, ni espérance, parce qu'ils n'ont pas la notion de temps.

C'est aussi parce qu'ils manquent de celle de causalité, parce qu'ils n'ont aucune idée de l'intention, de la liberté et de la volonté des agents qui les environnent, que leur amour et leur haine, en un mot leurs passions, sont bien différents des nôtres. Ce qui est pour nous une condition rationnelle d'amour et de haine entre hommes, n'existe pas pour eux. C'est ce qui nous a fait dire ailleurs que les animaux n'ont pas de passions proprement dites.

XI. *Emotions*. Mais ils éprouvent quelque chose d'analogue à plusieurs de nos émotions, telles que la peur, la colère.

L'expression proprement dite des émotions et

des passions n'existe pas plus dans l'animal que le langage : seulement, à la suite de ces premiers phénomènes, d'autres se manifestent d'une manière irréfléchie et involontaire dans l'animal; nous faisons ceux-ci des signes de ceux-là.

XII. *Liberté, empire de soi.* Nous l'avons déjà dit, l'animal, manquant de réflexion, ne revenant pas sur lui-même, ne s'affirmant pas lui, ne peut s'emparer de sa propre activité pour la diriger à son gré. Il n'est pas libre; il ne se commande point.

Je n'entends pas dire par-là qu'il fasse quelquefois ce qu'il ne veut point faire; au contraire, sa volonté n'éprouve point les hésitations de la nôtre; elle cède toujours au mobile actuel objectivement le plus fort.

Il suit de tout ce qui précède :

1° Que les animaux sont plutôt créés *parfaits* que *perfectibles*. Il n'y a pour eux ni éducation proprement dite, ni progrès. Ils sont maintenant ce qu'ils ont toujours été. Si l'homme fait faire à quelques-uns certaines choses qu'ils ne feraient pas sans son secours, ils n'en conçoivent ni le but, ni les moyens; aussi n'en pensent-ils rien : ils n'en transmettent rien non plus à ceux de leur espèce. Si quelques-uns sont plus imitateurs que d'autres, ce n'est pas qu'ils soient pour cela plus réfléchis : seulement, les intuitions s'associent plus facilement dans leur intelligence, et les mouvements s'y conforment plus aisément;

2° Que les animaux qui vivent en troupe forment cependant moins une société qu'une sorte

de juxtaposition, puisqu'ils manquent des conceptions de droit et de devoir.

On nous objectera peut-être que ce ne sont là que des affirmations dont plusieurs semblent être démenties par l'expérience. Nous croyons, au contraire, que ce sont là des faits qu'une observation attentive appliquée à l'ensemble de la vie de l'animal, même le plus développé, justifie amplement. Les faits ne se prouvent pas *a priori;* ils s'observent bien ou mal par chacun de nous, et s'affirment ensuite pour tous.

On oppose l'industrie étonnante de certains animaux, leur prévision infaillible, etc.; mais c'est précisément ce qui prouve que rien de tout cela ne leur est propre : car,

1° Ils savent sans avoir appris;

2° Ils travaillent avec autant d'habileté la première fois que la dernière (pour les choses qu'ils font d'instinct; les autres leur sont apprises dans l'état de domesticité, en partant encore de l'instinct);

3° S'ils raisonnaient pour un cas, et résolvaient des problèmes très-difficiles, quelquefois même au-dessus de la portée de l'homme, il n'y aurait pas de raison pour qu'ils ne raisonnassent pas sur d'autres matières;

4° Le raisonnement les conduirait au perfectionnement; et cependant ils sont essentiellement stationnaires quant à l'industrie acquise : car,

a) Elle ne leur devient jamais naturelle; ils l'oublient et cessent de la pratiquer dès qu'ils ne sont plus forcés de la retenir et de l'exercer;

b) Elle est moins acquise par l'intelligence que par la sensibilité. On excite cette dernière capacité pour obtenir quelque attention de la part de l'animal, et le forcer à certaines sensations, certains mouvements.

Nous sommes très-souvent dans l'illusion lorsque nous jugeons les mouvements des animaux : parce que nous concevons ce que font les animaux, pourquoi la nature le leur fait faire, pourquoi nous le ferions souvent nous-mêmes à leur place, nous nous imaginons qu'ils raisonnent leurs opérations, quand, en réalité, ce qu'il y a d'intelligent, de rationnel dans leur conduite, appartient à celui qui les a faits.

Pour se convaincre qu'il en est ainsi, il suffit de réfléchir que l'animal ne sait pas par tradition, par éducation, ce qu'il semble savoir; mais comme il ne peut le savoir expérimentalement non plus, surtout lorsqu'il agit pour la première fois; comme, enfin, il ne peut le savoir *à priori*, puisque la raison lui manque, et qu'en tout cas on ne sait pas les faits *a priori*, il ne peut donc savoir d'aucune manière ce qu'il fait, ni pourquoi. Donc l'intelligence qui se manifeste dans ses opérations n'est pas la sienne. D'ailleurs, si les animaux faisaient *avec intelligence* ce qu'ils font pourtant d'*intelligent* et de *raisonnable* en soi, ils seraient beaucoup plus puissants de raison et de raisonnement que l'homme lui-même. Pourquoi donc alors sont-ils souvent si bêtes, et en général si inférieurs à l'homme, même en ce qui concerne leur propre conservation ou celle de leur espèce?

Nous ne pouvons donc croire véritable le récit du prince de Nassau à son ami le chevalier Temple (v. les Mémoires de celui-ci), ou plutôt celui du chevalier Temple lui-même. Voici en tout cas ce récit : « J'avais toujours eu envie de savoir de la propre bouche du prince Maurice de Nassau ce qu'il y avait de vrai dans une histoire que j'avais ouï dire plusieurs fois, au sujet d'un perroquet qu'il avait pendant qu'il était dans son gouvernement du Brésil. Comme je crus que vraisemblablement je ne le verrais plus, je le priai de m'en éclaircir. On disait que ce perroquet faisait des questions et des réponses aussi justes qu'une créature raisonnable aurait pu faire ; de sorte que l'on croyait dans la maison de ce prince que ce perroquet était possédé. On ajoutait qu'un de ses chapelains, qui avait vécu depuis ce temps-là en Hollande, avait pris une si forte aversion pour les perroquets à cause de celui-là, qu'il ne pouvait pas les souffrir, disant qu'ils avaient le diable dans le corps. J'avais appris toutes ces circonstances et plusieurs autres qu'on m'assurait être véritables ; ce qui m'obligea de prier le prince Maurice de me dire ce qu'il y avait de vrai en tout cela. Il me répondit avec sa franchise ordinaire et en peu de mots, qu'il y avait quelque chose de véritable, mais que la plus grande partie de ce qu'on m'avait dit était faux. Il me dit que lorsqu'il vint dans le Brésil, il avait ouï parler de ce perroquet ; et qu'encore qu'il crût qu'il n'y avait rien de vrai dans le récit qu'on lui en faisait, il avait eu la curiosité de l'envoyer chercher, quoiqu'il fût fort loin du

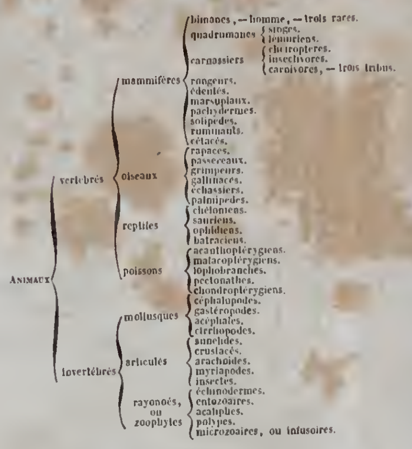
lieu où le prince faisait sa résidence; que cet oiseau était fort vieux et fort gros; et que lorsqu'il vint dans la salle où le prince était avec plusieurs Hollandais auprès de lui, le perroquet dit, dès qu'il les vit : Quelle compagnie d'hommes blancs est celle-ci? On lui demanda, en lui montrant le prince, qui il était? Il répondit que c'était quelque général. On le fit approcher, et le prince lui demanda : D'où venez-vous? Il répondit : De Marinan. Le prince : À qui êtes-vous? Le perroquet : À un Portugais. Le prince : Que fais-tu là? Le perroquet : Je garde les poules. Le prince se mit à rire, et dit : Vous gardez les poules? Le perroquet répondit : Oui, moi, et je sais bien faire *chuc, chuc;* ce qu'on a accoutumé de faire quand on appelle les poules, et ce que le perroquet répéta plusieurs fois. Je rapporte les paroles de ce beau dialogue, comme le prince me les dit. Je lui demandai encore en quelle langue parlait le perroquet. Il me répondit que c'était en brésilien. Je lui demandai s'il entendait cette langue. Il me répondit que non; mais qu'il avait eu soin d'avoir deux interprètes, un Brésilien qui parlait hollandais, et l'autre Hollandais qui parlait brésilien; qu'il les avait interrogés séparément, et qu'ils lui avaient rapporté tous deux les mêmes paroles. »

Nous avons parlé ailleurs de la locomotion, comme conséquence de l'activité animale; nous n'y reviendrons donc pas ici. Il nous reste : 1° à donner la classification des animaux, à faire ressortir les rapports qui unissent l'homme à l'animal à cet égard, à donner le tableau plus détaillé des fonctions et

des parties de l'organisme animal du corps humain; 2° enfin, à dire un mot de l'ame des bêtes. Nous suivrons généralement M. Adelon dans l'exécution des tableaux suivants.

SECTION DEUXIÈME.

Classification des Animaux.



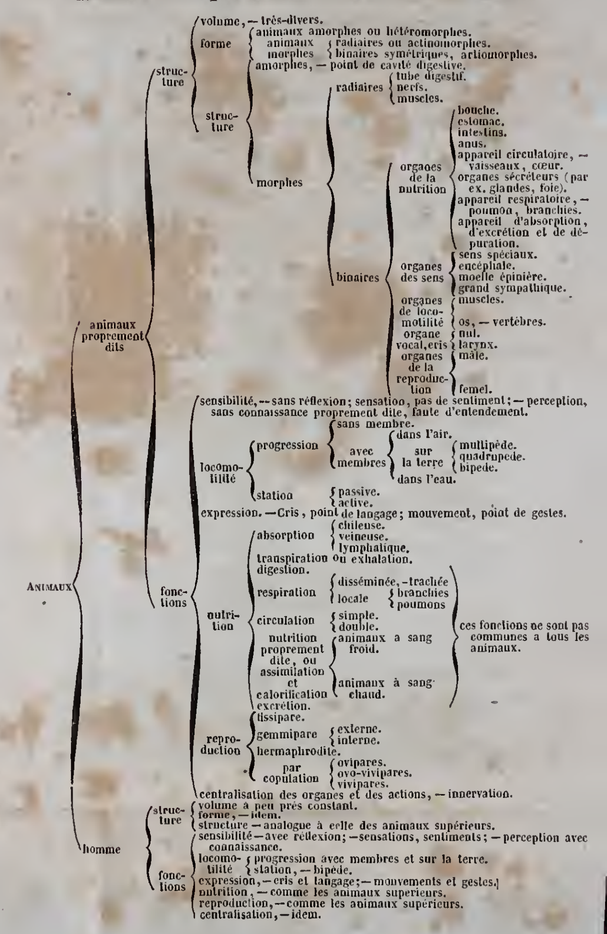
OBSERVATIONS.

1° Nous nous sommes arrêté, dans cette classification, aux premières subdivisions des embranchements, aux ordres. Il eût été inutile à notre objet d'aller plus loin.

2° Si nous mettons l'homme au rang des animaux, ce n'est, bien entendu, qu'en faisant abstraction des attributs qui lui sont propres, et en ne tenant compte que de ses caractères animaux.

SECTION TROISIÈME.

Animaux comparés entre eux et avec l'Homme.



OBSERVATIONS.

1° La différence de la structure et des fonctions des animaux est souvent moins en essence qu'en degrés. — De là l'échelle de l'animalité.

2° L'homme se distingue bien plus encore de l'animal, 1° par le côté animique que par le côté physique; par la sensibilité non-physique; 2° par la conscience de lui-même, sa personnalité qui est due à la réflexion; 3° par plusieurs facultés de l'entendement qui constituent la généralisation; 4° par la raison; 5° par la volonté ou la liberté, qui n'est qu'une conséquence de la réflexion; 6° par le langage; 7° par un degré supérieur des capacités et facultés qui lui sont communes avec les animaux. L'homme conçoit et veut; l'animal sent et se meut. L'intelligence et la volonté caractérisent l'un; la sensation et l'instinct caractérisent l'autre.

SECTION QUATRIÈME.

Des différentes parties du Corps humain.

GRANDES DIVISIONS : La tête, le tronc (thorax et abdomen), qu'on appelle cavités splanchniques, les membres (supérieurs et inférieurs).

- CORPS HUMAIN
  - structure
    - solides
      - os
        - plats.
        - longs.
      - cartilages
        - articulaires ou d'encroûtement.
        - de prolongement.
        - d'ossification.
      - muscles.
      - téguments
        - des os.
        - des muscles.
      - vaisseaux
        - chilifères.
        - sanguins.
        - artériels.
        - veineux.
        - lymphatiques.
        - sécrétoires.
      - nerfs
        - sensoriaux.
        - motoriaux.
        - staminaux.
      - ganglions
        - nerveux.
        - vasculaires
          - chilifères.
          - lymphatiques
          - sanguins.
      - follicules
        - simples.
        - rapprochées.
        - composées.
      - membranes
        - simples
          - séreuses.
          - muqueuses.
          - fibreuses.
        - composées
          - séro-fibreuses.
          - séro-muqueuses.
          - fibro-muqueuses.
      - tissu cellulaire ou lamineux.
      - viscères
        - sensoriels.
        - digestifs.
        - respiratoire.
        - circulatoire.
        - urinaire.
        - génital.
    - fluides
      - humeurs des absorptions
        - le chyle.
        - la lymphe.
        - le sang veineux.
      - humeurs immédiatement nutritives; — sang artériel.
      - humeurs sécrétées
        - perspirées
          - recrementielles
            - séreuses
              - de l'arachnoïde.
              - de la plèvre.
              - du péricarde.
              - du péritoine.
              - de la tunique vaginale.
            - synovie.
            - du tissu lamelleux.
            - graisse.
            - moelle, suc médullaire.
            - colorante de la peau, de l'iris, de l'uvée, et de la choroïde.
            - de l'œil.
            - lymphe du labyrinthe.
            - des ganglions lymphatiques glandiformes.
            - de l'amnios.
            - du chorion.
            - de la vésicule.
          - excrémentielles
            - de la peau
              - transpiration insensible.
              - sueur.
            - des membranes muqueuses
              - de perspiration pulmonaire.
              - de l'appareil digestif.
              - — urinaire.
              - — génital.
        - folliculaires, — excrém.
          - de la peau. — Humeur sébacée.
          - des membranes muqueuses
            - cérumen.
            - h. ciliaire.
            - — de la caroncule lacrymale.
            - — du gland.
            - — de l'appareil respiratoire.
            - — — digestif.
            - — — urinal.
            - — — génital.
        - glandulaires
          - lacrymale.
          - salivaire.
          - pancréatique.
          - bile.
          - urine.
          - sperme.
          - lait.
    - rapports des solides et des fluides
      - situation, — les liquides sont contenus dans les solides.
      - usages, — réciproques.
      - proportion, — plus de liquides que de solides :: 9 : 1.
  - fonctions
    - sensibilité.
    - locomotion.
    - langage.
    - digestion.
    - absorption.
    - respiration.
    - circulation.
    - assimilation.
    - calorification.
    - sécrétion.
    - génération.

CHAPITRE III.

De la Vie végétative dans l'Animal, et par conséquent dans l'Homme.

SECTION PREMIÈRE.

De la Vie végétative en général.

Cette espèce de vie, comme celle qui précède et celle qui va suivre, doit être décrite plus longuement dans la *Philosophie de la Nature.* Il suffira d'en indiquer ici les points principaux, en tant qu'ils se rencontrent dans l'homme.

On distingue ordinairement les végétaux des animaux par l'absence de *nerfs*, de *muscles,* et de *cavité digestive.*

Du reste, leur composition est la même. Leur corps a pour base le tissu cellulaire, simple chez un petit nombre, et transformé en *vaisseaux* et en *glandes* de toutes sortes dans la plupart.

Les organes formés par ces éléments fondamentaux sont très-nombreux, et concourent aux deux grandes fonctions de la *nutrition* et de la *reproduction.*

I. La nutrition est beaucoup plus simple dans les plantes que dans les animaux. Les matières alimentaires y sont plus immédiatement assimilées; elles exigent par conséquent moins d'élaboration, de transformation : aussi les plantes n'ont-elles ni canal digestif proprement dit, ni glandes salivaires, ni estomac, ni foie.

Les organes qui servent à la nutrition de la

plante sont la racine, la tige, les bourgeons, les feuilles, et d'autres encore, mais accessoires, tels que les stipules, les vrilles, les greffes, etc.

La *sève* est le principal agent de cette fonction; elle sert de véhicule aux matières nutritives puisées au-dehors.

La nutrition s'exécute par l'absorption, l'élaboration, l'assimilation, la respiration, et la transpiration.

II. La plante se reproduit aussi d'une manière analogue aux différents modes de reproduction de l'animal.

On distingue dans cette fonction quatre moments : la déhiscence, la fécondation, la fructification, et la germination.

On classe les plantes de plusieurs manières : trois systèmes, celui de Tournefort, de Linnée, et de Jussieu, ont été successivement adoptés.

Il serait facile de faire ressortir un grand nombre d'analogies entre les organes et les fonctions de nutrition et de génération des plantes et des animaux, quoique les noms soient différents d'un règne à l'autre : ces analogies seraient très-propres à mettre en évidence l'unité de plan de la nature. Mais c'est là, je le répète, un travail qui rentre dans la *Philosophie de la Nature.*

SECTION DEUXIÈME.

Des Fonctions de la Vie animale végétative ou de conservation.

La vie végétative se rencontre déjà tout entière dans l'animal, de même que celle-ci se trouve déjà dans l'homme. L'animal ne diffère donc de la plante que, 1° par la sensibilité et la locomotilité; 2° par des modes ou des degrés divers dans les fonctions végétatives. Encore ces différences ne deviennent-elles très-sensibles qu'entre les végétaux et les animaux supérieurs. La locomotilité et la sensibilité mêmes, prises dans les derniers degrés de l'animalité, et rapprochées de certains phénomènes qui s'observent dans quelques végétaux, laissent douter s'il n'y a pas encore ici quelque capacité affective, et une certaine activité.

Toutes les autres fonctions sont visiblement communes à la plante et à l'animal, et nous semblent par conséquent constituer plutôt la vie végétale que la vie animale proprement dite. Seulement, ces fonctions s'exercent au plus haut degré de puissance, et d'une manière plus sensible, dans l'animal que dans la plante, de la même manière que certaines capacités et facultés animiques se développent bien plus dans l'homme que dans l'animal.

Les végétaux et les animaux forment donc comme deux séries graduées qui partent du même point, et s'éloignent l'une de l'autre à mesure qu'elles s'élèvent.

Comme la vie végétative se montre plus sensi-

blement dans le règne animal que dans le règne végétal, il convient de l'étudier dans le premier plutôt que dans le second, de la même manière que nous avons étudié la vie sensible, intellectuelle et morale dans l'homme plutôt que dans l'animal. C'est d'ailleurs ainsi que le pratiquent les physiologistes. Telle est la raison pour laquelle nous donnons ici une série de tableaux qui tous indiquent aussi des fonctions végétatives. — Nous nous bornons ici à ces tableaux synoptiques et analytiques : les détails physiologiques, anatomiques, chimiques, physiques, mécaniques, etc., appartiennent à d'autres sciences.

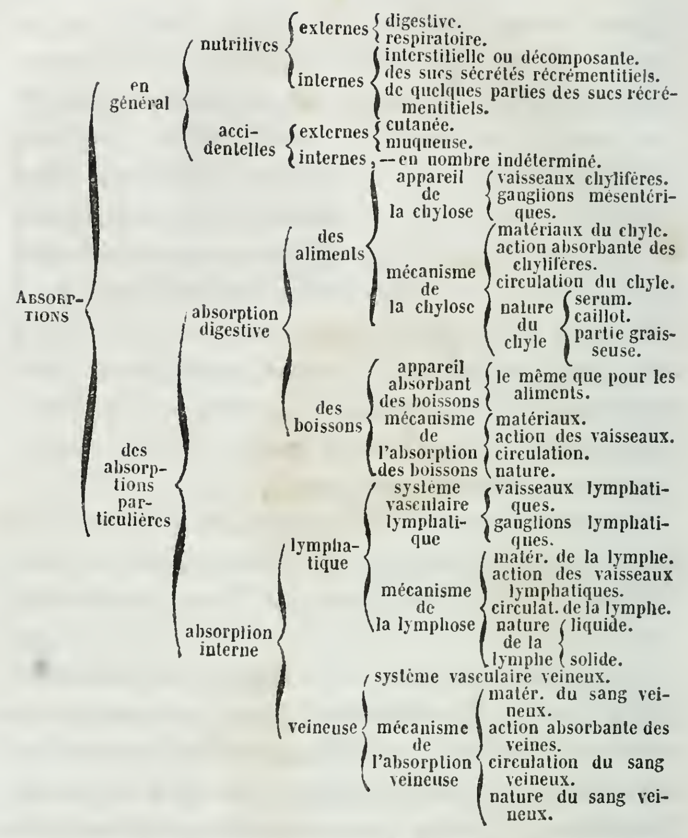
Les caractères d'une fonction sont de remplir dans l'économie animale un office spécial et bien distinct, à l'aide d'un organe ou d'un appareil d'organes évident.

Les fonctions ont été classées de bien des manières. La classification la plus généralement admise est celle de Bichat, qui distingue les fonctions de *nutrition*, ou qui servent à la vie de l'individu, et celles de *reproduction*, qui servent à la vie de l'espèce.

§ I.

De l'Absorption.

L'absorption est la fonction par laquelle sont recueillis et entraînés dans l'économie animale les matériaux nutritifs ou nuisibles, tant externes qu'internes. On en distingue de *constantes* (nutritives), et d'*accidentelles* (salutaires ou nuisibles).



- ABSORPTIONS
  - en général
    - nutritives
      - externes
        - digestive.
        - respiratoire.
      - internes
        - interstitielle ou décomposante.
        - des sucs sécrétés récrémentitiels.
        - de quelques parties des sucs récrémentitiels.
    - accidentelles
      - externes
        - cutanée.
        - muqueuse.
      - internes, — en nombre indéterminé.
  - des absorptions particulières
    - absorption digestive
      - des alimens
        - appareil de la chylose
          - vaisseaux chylifères.
          - ganglions mésentériques.
        - mécanisme de la chylose
          - matériaux du chyle.
          - action absorbante des chylifères.
          - circulation du chyle.
          - nature du chyle
            - serum.
            - caillot.
            - partie graisseuse.
      - des boissons
        - appareil absorbant des boissons
          - le même que pour les aliments.
        - mécanisme de l'absorption des boissons
          - matériaux.
          - action des vaisseaux.
          - circulation.
          - nature.
    - absorption interne
      - lymphatique
        - système vasculaire lymphatique
          - vaisseaux lymphatiques.
          - ganglions lymphatiques.
        - mécanisme de la lymphose
          - matér. de la lymphe.
          - action des vaisseaux lymphatiques.
          - circulat. de la lymphe.
          - nature de la lymphe
            - liquide.
            - solide.
      - veineuse
        - système vasculaire veineux.
        - mécanisme de l'absorption veineuse
          - matér. du sang veineux.
          - action absorbante des veines.
          - circulation du sang veineux.
          - nature du sang veineux.

OBSERVATIONS.

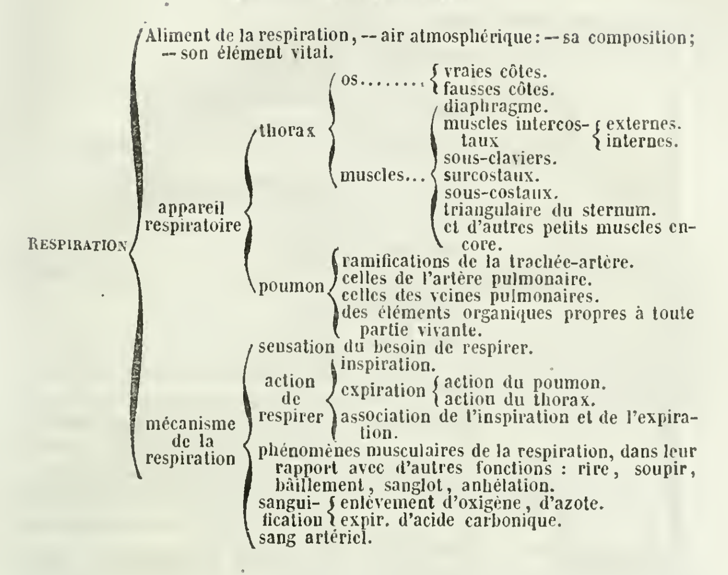
1° A moins que les substances en contact avec l'épiderme ne soient de nature à attaquer sa composition chimique, ou à exciter une irritation dans les vaisseaux sanguins correspondants, il n'y a pas d'absorption sensible. (*Magendie*, Physiologie.)

2° Des expériences récentes prouvent que tous les tissus sont doués de la faculté absorbante: ce qui termine la dispute sur la question de savoir si ce sont les veines ou les vaisseaux lymphatiques qui absorbent. (*Ibid.*, cf. p. 317.)

3° Cependant M. Seguin croit avoir mis hors de doute, par une série d'expériences rigoureuses, que la peau n'absorbe point l'eau dans laquelle on la met. Il en est de même, en général, pour tous les autres liquides. (*Ibid.*)

§ II.

De la Respiration.



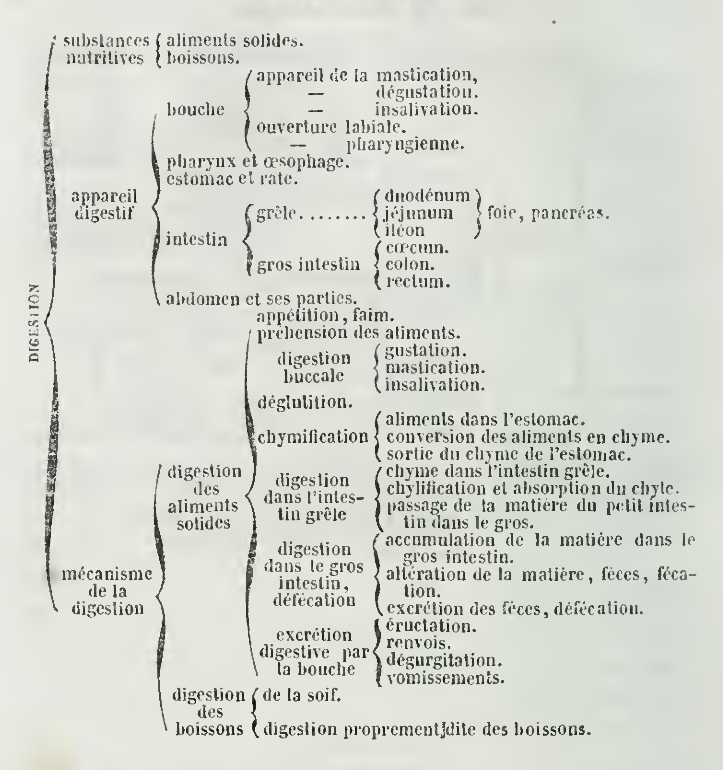
Respiration

- Aliment de la respiration, -- air atmosphérique : -- sa composition ; -- son élément vital.
- appareil respiratoire
  - thorax
    - os
      - vraies côtes.
      - fausses côtes.
    - muscles
      - diaphragme.
      - muscles intercostaux
        - externes.
        - internes.
      - sous-claviers.
      - surcostaux.
      - sous-costaux.
      - triangulaire du sternum.
      - et d'autres petits muscles encore.
  - poumon
    - ramifications de la trachée-artère.
    - celles de l'artère pulmonaire.
    - celles des veines pulmonaires.
    - des éléments organiques propres à toute partie vivante.
- mécanisme de la respiration
  - sensation du besoin de respirer.
  - action de respirer
    - inspiration.
    - expiration
      - action du poumon.
      - action du thorax.
    - association de l'inspiration et de l'expiration.
  - phénomènes musculaires de la respiration, dans leur rapport avec d'autres fonctions : rire, soupir, bâillement, sanglot, anhélation.
  - sanguification
    - enlèvement d'oxigène, d'azote.
    - expir. d'acide carbonique.
  - sang artériel.



§ III.

De la Digestion.

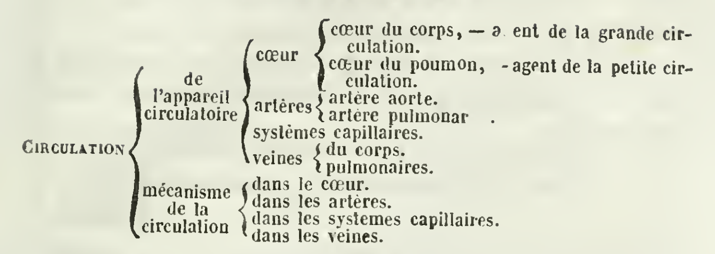


OBSERVATION.

La matière qui, sous le nom de chyle, a été examinée par les chimistes, est loin de devoir être considérée comme provenant en entier des substances alimentaires; celles-ci n'y entrent que pour une certaine partie; la lymphe et le mucus digestif forment l'autre partie. (*Magendie.*)

§ IV.

De la Circulation.



Observations sur le sang, la circulation, la chaleur animale, et la lymphe.

1° Le sang de tous les animaux se compose de globules ensachés, à courbure parabolique. Le sang humain, vu avec un verre grossissant trois cents fois le diamètre des globules, leur donne un aspect apparent de 2 millimètres de diamètre : ce qui revient en réalité à 1/150 de millimètre, ou à $0^{mm},0066$.

2° Le sang humain est de forme très-régulière. Ses globules, tous à peu près égaux, flottent dans un liquide, le sérum, suivant la direction du sang.

3° On trouve dans le sang tous les éléments composant le corps humain : c'est-à-dire la fibrine, l'azote, la graisse, l'urée, la matière jaune de la bile et de l'urée, différents sels, l'albumine, l'osmazome. Ces deux éléments forment le système nerveux. La matière grasse qu'on retrouve dans le sang a été reconnue par M. Chevreuil n'être que celle du cerveau et des nerfs. Sa composition chimique est très-remarquable : c'est un corps gras azoté, opposé à tous les autres corps de cette espèce, qui ne renferment point d'azote.

4° Le volume des organes est en rapport avec celui du sang : ce phénomène est surtout sensible dans la rate.

5° La respiration et le mouvement circulatoire du sang sont les (principales?) causes de la chaleur animale. Les auteurs qui ont représenté cette chaleur comme fixe se sont fort éloignés de la vérité. Pour en juger sainement, il faut tenir compte de la température et du degré de l'humidité de l'air, prendre le degré de chaleur des diverses parties, et ne point juger la température de l'une par celle de l'autre. (*Magendie.*)

6° En considérant, *a*) la nature de la lymphe, qui a la plus grande analogie avec le sang, *b*) la communication que l'anatomie démontre entre la terminaison des artères et les radicules des lymphatiques, *c*) la facilité et la promptitude avec lesquelles les substances colorantes ou salines s'introduisent dans les vaisseaux de la lymphe, il devient très-probable que la lymphe est une partie du sang qui, au lieu de revenir au cœur par les veines, suit la route des vaisseaux lymphatiques. (*Ibid.*)

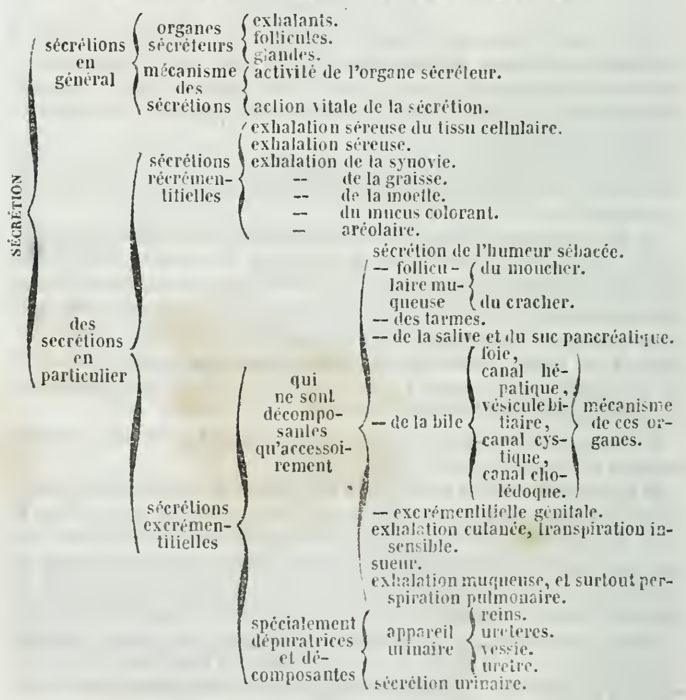
§ V.

De la Nutrition ou Assimilation.

- NUTRITION ou assimilation
  - appareil de la nutrition, — système capillaire.
  - mécanisme de la nutrition
    - composition des parties, — par le sang (par sa décomposition).
    - décomposition des parties, — du sang.
- CALORIFICATION
  - appareil de la calorification
    - le calorique est dégagé dans le parenchyme de toute partie du corps par une action spéciale de ce parenchyme, sous la présence du sang artériel.
  - mécanisme de la calorification
    - calorification proprement dite, — mode inconnu. (Voy. 5° du tableau précédent.)
    - maintien de la température de l'homme
      - résistance au froid.
      - résistance au chaud.

§ VI.

De la Sécrétion et de l'Excrétion.



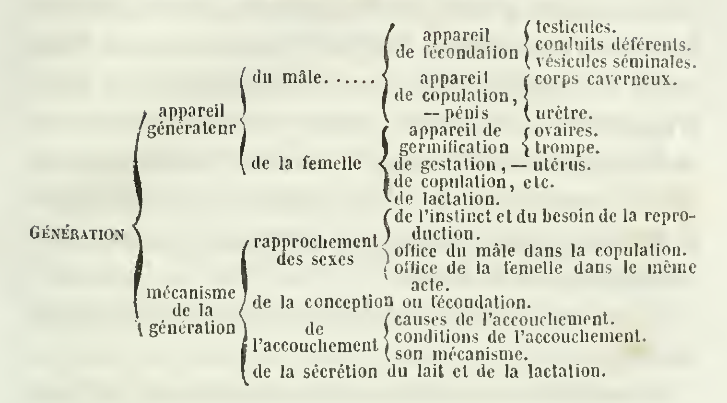
- SÉCRÉTION
  - sécrétions en général
    - organes sécréteurs
      - exhalants.
      - follicules.
      - glandes.
    - mécanisme des sécrétions
      - activité de l'organe sécréteur.
      - action vitale de la sécrétion.
  - des sécrétions en particulier
    - sécrétions récrémentitielles
      - exhalation séreuse du tissu cellulaire.
      - exhalation séreuse.
      - exhalation de la synovie.
      - — de la graisse.
      - — de la moelle.
      - — du mucus colorant.
      - — aréolaire.
    - sécrétions excrémentitielles
      - qui ne sont décomposantes qu'accessoirement
        - sécrétion de l'humeur sébacée.
        - — folliculaire muqueuse
          - du moucher.
          - du cracher.
        - — des larmes.
        - — de la salive et du suc pancréatique.
        - — de la bile
          - foie, canal hépatique, vésicule biliaire, canal cystique, canal cholédoque. — mécanisme de ces organes.
        - — excrémentitielle génitale.
        - exhalation cutanée, transpiration insensible.
        - sueur.
        - exhalation muqueuse, et surtout perspiration pulmonaire.
      - spécialement dépuratrices et décomposantes
        - appareil urinaire
          - reins.
          - uretères.
          - vessie.
          - urètre.
        - sécrétion urinaire.

OBSERVATIONS. 1° L'épiderme, les cheveux, les ongles, et la barbe, sont aussi des excrétions.

2° Certaines sécrétions qui ne seraient pas à leur place dans l'organisme, deviendraient des poisons. C'est ainsi, par exemple, qu'un gramme de bile, poussé brusquement dans la veine crurale, fait ordinairement périr un animal en peu d'instants.

§ VII.

De la Reproduction de l'espèce.



§ VIII.

Des Tissus des organes, et des Éléments de ces tissus.

On reconnaît généralement douze systèmes ou tissus primitifs composant tous les solides, et qui, se combinant deux à deux, trois à trois, forment tous les organes. Ces tissus sont :

1° Le cellulaire;

2° Le vasculaire { artériel, veineux, lymphatique;

3° Le nerveux... { ganglions, cerveau;

4° L'osseux;

5° Le cartilagineux;

6° Le fibreux.... { fibreux proprement dit, fibro-cartilagineux, dermoïde;

7° Le musculaire { soumis à la volonté, non soumis à la volonté;

8° L'érectile;

9° Le muqueux;

10° Le séreux;

11° Le corné ou épidermique { pileux, épidermoïque;

12° Le parenchymateux;

Ces douze genres de tissus sont formés par des fibres sur le nombre desquelles on n'est pas d'accord. On en distingue assez généralement de quatre sortes : la *celluleuse*, la *musculeuse*, la *nerveuse*, et l'*albuginée*. Les premiers solides formés par ces fibres constituent, par leur réunion, les solides les plus compliqués et tous les organes. Le tissu cellulaire en est la base.

Tous les organes qui ont un même but forment un appareil.

La solidité des organes et ses degrés dépendent de la vie.

Les éléments des tissus se divisent en :

- 1° Eléments organiques
  - azotisés
    - albumine.
    - gélatine.
    - fibrine.
    - osmazome.
    - mucus.
    - etc.
  - non azotisés
    - acide acétique.
    - — oxalique.
    - etc.
- 2° Eléments inorganiques ou chimiques
  - phosphore.
  - soufre.
  - carbone.
  - fer.
  - manganèse.
  - potassium.
  - calcium.
  - sodium.
  - magnesium.
  - silicium.
  - aluminium.
  - etc.
  - acide muriatique.
  - eau.
  - oxigène.
  - hydrogène.
  - azote.
  - calorique.
  - fluide électrique.
  - etc.

SECTION TROISIÈME.

Si les Animaux ont une ame.

Nous ne savons point directement ce qui se passe dans l'animal, pas plus que ce qui se passe dans nos semblables; mais l'induction, qui nous fait croire que les autres hommes sont animés comme nous, porte à penser également que les animaux ont une ame.

Maintenant, est-elle de même nature que l'ame humaine? et n'en diffère-t-elle qu'en degrés, ou bien est-elle d'une nature différente? C'est ce qui ne peut se décider, si toutefois la chose peut l'être, que par le raisonnement fondé sur l'observation. Voici le résultat :

Les opérations intellectuelles que nous voyons faire à l'animal ne peuvent pas plus être attribuées à l'organisme que les opérations analogues de l'ame humaine : les animaux ont donc une ame, et cette ame est immatérielle comme celle de l'homme. Mais la qualité d'être immatérielle ou spirituelle n'est qu'une conception négative qui indique beaucoup moins ce qu'est l'ame que ce qu'elle n'est pas. Et cependant, comme c'est par ce qu'elle est que les phénomènes qui lui sont propres s'accomplissent, il s'ensuit que l'ame de l'homme et celle de la brute diffèrent par des qualités *réelles*, *essentielles*, qui sont la raison des différences essentielles aussi qu'on remarque dans les phénomènes animiques des deux ordres.

Les animaux, dans tous leurs mouvements, ne tendent qu'à la conservation (*ad esse*) d'eux-mêmes

ou de leur espèce (ou plutôt au bien-être actuel : car ils ne savent ce que c'est qu'être ou n'être pas), et non à leur perfectionnement (*ad melius esse*): ils ne sont donc réellement pas inventeurs, ni industrieux, ni par conséquent progressifs; tels aussi les a vus Aristote, tels nous les voyons. Ils sont donc dépourvus de l'imagination poétique ou créatrice; et, bien que ce qu'ils font semble exiger une sorte d'imagination de cette espèce, il faut admettre ou qu'elle n'existe pas plus que dans le cas où nous faisons des mouvements instinctifs dans l'intérêt de notre conservation, par exemple dans les mouvements de l'enfant qui tète, ou qu'elle est essentiellement bornée à ce qu'ils font.

S'il n'y a d'idées générales possibles, ou au moins d'usage possible de ces idées, qu'à la condition du langage, et si l'on ne peut raisonner, juger même, qu'avec des idées générales ou avec des conceptions, et que les animaux n'aient point d'idées de cette dernière espèce, qu'ils ne puissent en avoir de la première, parce qu'ils ne parlent pas; si toute combinaison même de l'imagination poétique ou productive se fait par le moyen des idées générales, il faut convenir que tout ce qui porte l'apparence de ces opérations dans les animaux n'est pourtant qu'association d'intuitions et aveugle instinct.

L'homme est donc supérieur à l'animal de bien des manières : entre autres par la conscience réfléchie qu'il a de lui-même, par la raison proprement dite, qui comprend les connaissances ontologiques, logiques, techniques, esthétiques,

juridiques, morales et religieuses; il l'est par le libre arbitre, par la parole, l'éducabilité et le perfectionnement de l'individu, de l'espèce; il l'est par la personnalité, par la position de lui-même, ce qui rend l'individu respectable à ses propres yeux et à ceux de ses semblables.

C'est à ces avantages que nous devons aussi beaucoup de maux et de misères auxquels les animaux ne sont pas sujets : par exemple la folie et le suicide. La folie et l'imbécillité tiennent surtout, l'une aux fausses applications des conceptions de la raison proprement dite, l'autre à l'impuissance de cette faculté, et quelquefois aussi à l'imagination productive (dans le cas d'hallucination et de monomanie par exemple). Le suicide tient immédiatement à la réflexion.

L'ame des animaux diffère donc *spécifiquement* de celle de l'homme, et non simplement *en degrés*.

Préexiste-t-elle comme substance et comme ame à la naissance de l'animal, ou commence-t-elle avec lui? Je ne sais : mais il paraît plus raisonnable d'admettre qu'elle n'est créée, si la substance peut l'être, que pour le besoin actuel de l'animation, et que, comme ame, elle n'existe que du moment où elle informe le corps. Survit-elle à la mort de l'animal? Oui, comme substance, à moins d'un acte spécial de la Divinité pour la détruire, si toutefois la substance, l'être, peut être détruit; mais nous ne pouvons dire si elle survit naturellement comme ame; car on ne peut trouver dans la justice et la bonté divines des raisons suffisantes de croire à l'immortalité de l'ame des bêtes.

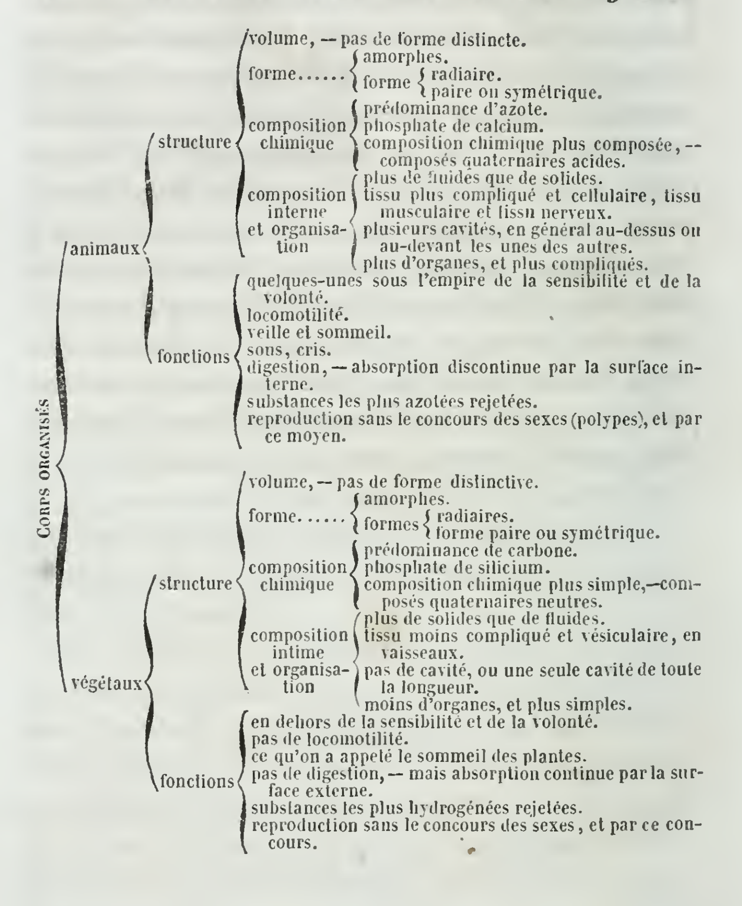
Les raisons tirées de la justice sont peu sensibles : car, d'une part, les animaux, étant dépourvus de la réflexion, souffrent beaucoup moins que l'homme. Ils ne souffrent d'ailleurs jamais que du présent et du réel, tandis que l'homme souffre du passé et de l'avenir, exalte sa douleur, et multiplie ainsi le mal réel. D'un autre côté, il y a peut-être compensation de biens et de maux pour l'animal sur la terre; peut-être aussi que, n'étant pas des êtres doués de moralité, les animaux n'ont pas de droits à la rémunération, de même qu'ils échappent au châtiment. Mais ne serait-il pas plus digne de la souveraine justice de leur tenir compte du mal physique qu'ils ont souffert, et de les en dédommager? Et puisqu'ils sont des êtres sensibles, ne serait-il pas digne encore de son infinie bonté de les rendre heureux? Serait-il contraire à sa puissance et à sa sagesse de les rendre indéfiniment perfectibles ainsi que l'homme?

Où commence et où finit l'animalité? Y a-t-il des êtres supérieurs à nous, mais semblables à nous, c'est-à-dire ayant un corps et une ame? L'univers aurait-il été créé pour la terre seule, ou tous les corps célestes les uns pour les autres, et chacun pour être le séjour de créatures sensibles et raisonnables? Ou bien l'homme, en quittant la vie, ne pourrait-il pas, avant de devenir esprit pur, s'élever par degrés à cette nouvelle condition, et subir ainsi des transformations indéfinies? La marche progressive et assez graduée de la nature, la sagesse et la bonté divine, ne s'opposent point rationnellement à la réalité de ces hypothèses.

En comparant l'ame humaine aux esprits purs, on peut dire qu'elle sera aussi esprit pur si elle peut penser après la séparation du corps. Il en est de même de celle des animaux. Mais nous ne connaissons rien *a priori* des esprits purs : seulement, on ne peut donner aucune raison *a priori* de leur non-existence. Pour ce qui nous regarde, l'expérience nous apprend que la pensée, dans l'ordre actuel, ne s'accomplit que par le moyen du corps ; mais nous ne voyons pas que cette condition soit nécessaire. Nous concevons très-bien qu'il peut y avoir des êtres qui pensent sans le secours du corps. Il n'est même pas démontré que toutes nos pensées, nos opérations intellectuelles ou passionnées, aient lieu par l'intervention du corps.

SECTION IV.

Vie animale comparée avec la Vie végétale.



Corps organisés

- animaux
  - structure
    - volume, — pas de forme distincte.
    - forme......
      - amorphes.
      - forme
        - radiaire.
        - paire ou symétrique.
    - composition chimique
      - prédominance d'azote.
      - phosphate de calcium.
      - composition chimique plus composée, — composés quaternaires acides.
    - composition interne et organisation
      - plus de fluides que de solides.
      - tissu plus compliqué et cellulaire, tissu musculaire et tissu nerveux.
      - plusieurs cavités, en général au-dessus ou au-devant les unes des autres.
      - plus d'organes, et plus compliqués.
  - fonctions
    - quelques-unes sous l'empire de la sensibilité et de la volonté.
    - locomotilité.
    - veille et sommeil.
    - sons, cris.
    - digestion, — absorption discontinue par la surface interne.
    - substances les plus azotées rejetées.
    - reproduction sans le concours des sexes (polypes), et par ce moyen.
- végétaux
  - structure
    - volume, — pas de forme distinctive.
    - forme......
      - amorphes.
      - formes
        - radiaires.
        - forme paire ou symétrique.
    - composition chimique
      - prédominance de carbone.
      - phosphate de silicium.
      - composition chimique plus simple, — composés quaternaires neutres.
    - composition intime et organisation
      - plus de solides que de fluides.
      - tissu moins compliqué et vésiculaire, en vaisseaux.
      - pas de cavité, ou une seule cavité de toute la longueur.
      - moins d'organes, et plus simples.
  - fonctions
    - en dehors de la sensibilité et de la volonté.
    - pas de locomotilité.
    - ce qu'on a appelé le sommeil des plantes.
    - pas de digestion, — mais absorption continue par la surface externe.
    - substances les plus hydrogénées rejetées.
    - reproduction sans le concours des sexes, et par ce concours.

CHAPITRE IV.

Vie cosmique ou universelle.

SECTION PREMIÈRE.

De la Vie cosmique en général.

Le corps humain est soumis aux lois qui régissent le monde physique, comme tous les autres corps de la nature : il fait donc partie du monde matériel à cet égard; comme tout physique, il vit donc aussi de la vie universelle; il s'harmonise avec tout ce qui l'entoure.

Les organes, les tissus qui les composent, les humeurs qu'ils charrient ou qu'ils sécrètent, se résolvent en un certain nombre d'éléments chimiques; en sorte que, indépendamment de la force organique qui contribue à la formation, au développement, à l'entretien, à la durée du corps humain, il y a dans ce corps un mouvement tout chimique de composition et de décomposition, suivant les affinités et les répulsions qui régissent les éléments moléculaires des corps inorganiques.

La vie minérale (il y a vie partout où il y a force) est donc aussi dans l'homme au fond de la vie organique (végétale), de la vie animale, et de la vie humaine.

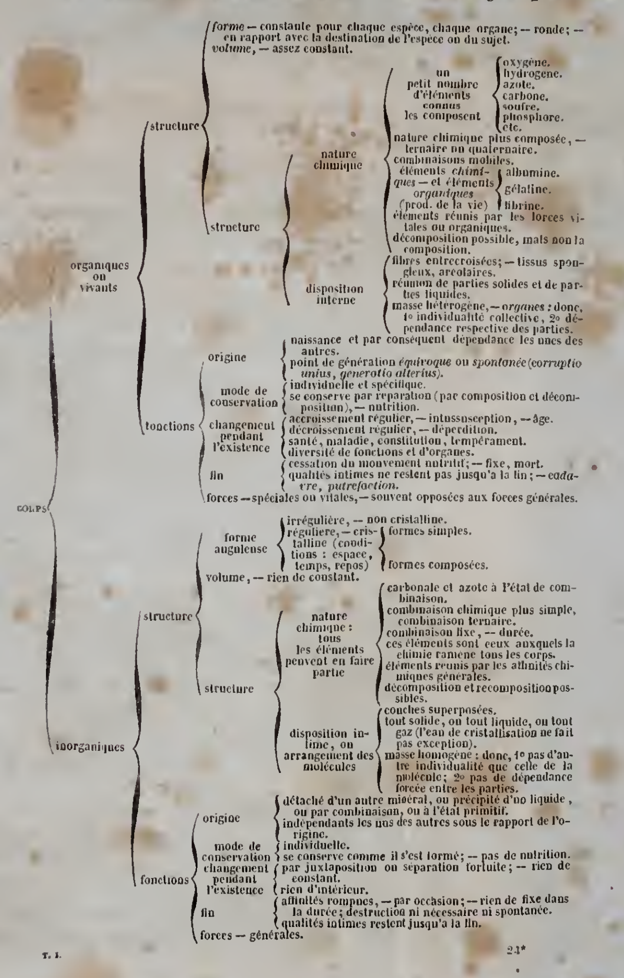
Ce serait un beau travail, que celui dans lequel on ferait ressortir l'influence réciproque de ces différentes sortes de vies; mais quelle science ne faudrait-il pas avoir pour les saisir toutes! Nous

n'avons malheureusement que trop de raisons pour ne pas l'entreprendre.

Nous terminerons donc ce chapitre par un tableau synoptique dont la matière est prise de la *Physiologie* de M. Adelon, contenant les principales différences et ressemblances entre les corps organiques et les inorganiques.

SECTION DEUXIÈME.

De la Matière organique et de la Matière inorganique.



- **corps**
  - **organiques ou vivants**
    - structure
      - *forme* — constante pour chaque espèce, chaque organe; — ronde; — en rapport avec la destination de l'espèce ou du sujet.
      - *volume*, — assez constant.
      - structure
        - nature chimique
          - un petit nombre d'éléments connus les composent: oxygène, hydrogène, azote, carbone, soufre, phosphore, etc.
          - nature chimique plus composée, — ternaire ou quaternaire.
          - combinaisons mobiles.
          - éléments *chimiques* — et éléments *organiques* (prod. de la vie): albumine, gélatine, fibrine.
          - éléments réunis par les forces vitales ou organiques.
          - décomposition possible, mais non la composition.
        - disposition interne
          - fibres entrecroisées; — tissus spongieux, aréolaires.
          - réunion de parties solides et de parties liquides.
          - masse hétérogène, — *organes* : donc, 1° individualité collective, 2° dépendance respective des parties.
    - fonctions
      - origine
        - naissance et par conséquent dépendance les unes des autres.
        - point de génération *équivoque* ou *spontanée* (*corruptio unius, generatio alterius*).
      - mode de conservation
        - individuelle et spécifique.
        - se conserve par réparation (par composition et décomposition), — nutrition.
      - changement pendant l'existence
        - accroissement régulier, — intussusception, — âge.
        - décroissement régulier, — déperdition.
        - santé, maladie, constitution, tempérament.
        - diversité de fonctions et d'organes.
      - fin
        - cessation du mouvement nutritif; — fixe, mort.
        - qualités intimes ne restent pas jusqu'à la fin; — *cadavre, putréfaction*.
      - forces — spéciales ou vitales, — souvent opposées aux forces générales.
  - **inorganiques**
    - structure
      - forme anguleuse
        - irrégulière, — non cristalline.
        - régulière, — cristalline (conditions : espace, temps, repos): formes simples; formes composées.
      - volume, — rien de constant.
      - structure
        - nature chimique : tous les éléments peuvent en faire partie
          - carbone et azote à l'état de combinaison.
          - combinaison chimique plus simple, combinaison ternaire.
          - combinaison fixe, — durée.
          - ces éléments sont ceux auxquels la chimie ramène tous les corps.
          - éléments réunis par les affinités chimiques générales.
          - décomposition et recomposition possibles.
        - disposition intime, ou arrangement des molécules
          - couches superposées.
          - tout solide, ou tout liquide, ou tout gaz (l'eau de cristallisation ne fait pas exception).
          - masse homogène : donc, 1° pas d'autre individualité que celle de la molécule; 2° pas de dépendance forcée entre les parties.
    - fonctions
      - origine
        - détaché d'un autre minéral, ou précipité d'un liquide, ou par combinaison, ou à l'état primitif.
        - indépendants les uns des autres sous le rapport de l'origine.
      - mode de conservation
        - individuelle.
        - se conserve comme il s'est formé; — pas de nutrition.
      - changement pendant l'existence
        - par juxtaposition ou séparation fortuite; — rien de constant.
        - rien d'intérieur.
      - fin
        - affinités rompues, — par occasion; — rien de fixe dans la durée; destruction ni nécessaire ni spontanée.
        - qualités intimes restent jusqu'à la fin.
      - forces — générales.

CHAPITRE V.

Des différentes espèces de Vies considérées dans leur essence, leur principe, et la nature de ce principe.

Le mot *vie*, que nous avons pris jusqu'ici dans un sens indéterminé, signifie généralement un ensemble de phénomènes qui se manifestent dans un corps, et qui sont regardés comme l'effet d'une ou de plusieurs causes particulières distinctes des forces communes à tous les corps. Dans ce sens, la vie n'appartient qu'aux êtres organisés.

Mais cette signification vulgaire du mot *vie* est trop restreinte, si l'on veut entendre par-là toute phénoménalité due à une force inhérente à l'individu dans lequel elle se manifeste : car, à ce compte, la matière qu'on appelle brute, inorganique, un esprit pur, Dieu lui-même, sont conçus comme des individualités en qui résident des forces qui sont causes des déterminations variables ou qui peuvent l'être. La vie, entendue dans ce sens large, conviendrait donc à tout être : car il n'en est aucun qui ne soit déterminé de quelque manière, et qui ne semble porter en lui la raison, seconde au moins, de ses déterminations.

La vie, comme manifestation phénoménale ou manière d'être réelle, est donc universelle. C'est la vie comme effet ou produit de la vie comme cause efficiente.

La vie, envisagée sous ce dernier aspect, s'appelle plutôt *principe* de la vie.

Et ce principe, on peut se demander encore en quoi il consiste, ou quelle en est la nature.

Nous avons donc à étudier la vie sous ces trois points de vue, partout où nous la voyons ou concevons se manifester.

SECTION PREMIÈRE.

Essence de chaque espèce de Vie.

L'ensemble des phénomènes qui constituent la physionomie variable (ou qui peut varier) des minéraux, en est la vie comme effet. Ainsi, l'agrégation de leurs molécules, ce mode d'agrégation, leur forme naturelle, leur couleur, en un mot tout ce qui est divers en eux, tout ce qui ne constitue point l'essence immuable de la matière, ou qui n'en est pas une conséquence logiquement nécessaire, peut être regardé comme une sorte de vie, comme la vie phénoménale au plus bas degré. Les substances des choses ne peuvent faire partie de cette espèce de vie, de la vie phénoménale, puisqu'elles en sont le support logique, et, suivant la manière commune de voir, le support même naturel.

Il ne faut donc pas confondre la vie comme détermination variable de l'être vivant, avec cet être lui-même.

Mais si l'on pénètre plus avant, et que l'on se demande si ces déterminations ne sont pas un effet, il faudra bien le reconnaître, et dès-lors leur assigner une cause intrinsèque, un *principe*. Quel sera maintenant ce principe? Pourra-t-il être conçu autrement que comme une cause, ou plutôt

comme une *propriété* active du sujet? Car rattacher le principe intrinsèque de vie à une substance différente de celle qui revêt les phénomènes que ce principe est destiné à expliquer, ou bien encore en faire un sujet particulier, ne serait-ce pas mettre un sujet dans un autre, en supposer deux quand il n'y en a qu'un, et faire d'ailleurs une hypothèse complètement oiseuse? Car un sujet, comme sujet, n'est pas la propriété qu'on lui suppose; et dès-lors, si une propriété active ne peut être conçue en lui sans l'intermédiaire d'un autre sujet, jamais on ne pourra concevoir une propriété de ce genre dans un sujet quelconque. Si, au contraire, une propriété semblable peut se concevoir dans un sujet, inhérente à ce sujet, constitutive de son essence réelle (puisque son essence logique, — l'idée de sujet, — n'est rien de réel), il n'est plus nécessaire d'en imaginer un second pour comprendre le premier; d'ailleurs, on vient de le voir, une pareille imagination serait illusoire.

Il demeure donc évident que tout phénoménalisme vital ou variable (variant, ou pouvant varier, —*in motu vita*) ne peut être conçu *naturellement* que comme l'effet d'une force inhérente au sujet, ou plutôt constitutive de son essence; —d'une force qui agit diversement, suivant les circonstances dont elle subit l'influence; — d'une force qui ne meurt pas plus que l'essence même de la chose (son *esse*), mais qui cesse d'agir de concert ou plutôt harmoniquement avec des essences de même nature, ou qui se trouve comprimée par une force étrangère supérieure; — d'une force qui est ce qu'il

y a de vraiment radical dans la nature des choses, puisque la substance en général, l'être, etc., ne sont rien de réel, ne sont que de pures idées ; — d'une force qui ne peut s'expliquer par rien, qui n'est *au fond* inhérente à rien, qui est réalité sans être *substance*, sans être *sujet*, deux idées qui sont des lois ou principes *régulateurs* de notre intelligence, mais non des principes *constitutifs* des choses ; — d'une force qui, dès-lors, n'est plus attribut, puisque au fond il est absurde qu'il y ait un sujet fort distinct de la force, ou dont la nature ne soit pas la force ; — d'une force qui est enfin sujet et attribut, substance et mode, ou mieux encore ni sujet ni attribut, ni substance ni mode, mais quelque chose d'essentiellement un, comme tout ce qui est réellement, quelque chose de dernier, de radical, d'universellement déterminé, de propre et d'individuel, comme tout ce qui est véritablement encore.

Qu'on l'enchaîne maintenant, si l'on veut, à un *sujet* qu'on appellera fort à cause d'elle, à une *substance*, à une *réalité* qu'on distinguera d'elle : je le veux, je le conçois, j'en sens même une sorte de besoin d'habitude et de constitution intellectuelle ; mais il ne faut pas oublier que ces sujets logiques ou ontologiques (ce qui est la même chose ici) ne sont rien, absolument rien que des idées, et que l'être, comme tel, n'est pas plus que le néant lui-même, quoi qu'en ait dit le mysticisme métaphysique. Rien n'est moins que l'être, si l'être n'est pas une essence particulière (ce qui n'empêche pas la pluralité numérique d'essences pareilles), universellement déterminée, c'est-à-dire

concrétée de toutes ses propriétés, n'étant nécessairement que ces attributs *fondamentaux* eux-mêmes. Je dis fondamentaux, afin qu'on ne me reproche point d'être tombé ici dans la même faute que ceux qui font des qualités secondes des corps leur essence, de la pensée l'essence de l'ame. Je suis évidemment placé dans un autre point de vue : je ne dis pas que l'ensemble des phénomènes des choses est l'essence de ces choses, mais bien la force qui produit ces phénomènes, force qui est principe, racine de tout le reste.

Malgré cette explication, nous ne serions pas surpris de voir quelques métaphysiciens tout frais émoulus, ou qui auraient plus ou moins long-temps vieilli dans les préjugés d'un réalisme vulgaire, s'imaginer être beaucoup plus profonds que nous, parce qu'ils mettraient un mot sous nos idées, croyant y mettre une idée et même reconnaître une chose. Ils appelleront, comme ils l'ont déjà fait, cette facile illusion (que, du reste, nous avons long-temps partagée), une vue supérieure; ils se croiront par cela même à la hauteur de Platon et de Malebranche, hauteur du réalisme, l'illusion la plus commune, et qui, loin d'exiger le moindre effort, n'est qu'un penchant presque invincible.

Mais je ne dois pas, je ne puis pas développer ici mes idées sur l'ontologie : j'espère les exposer un jour sous le titre de *Théorie de la Connaissance,* ou *Logique objective.* C'est un travail terminé.

L'essence de la vie minérale, considérée comme principe de cet ordre de phénomènes, consiste donc dans l'essence productrice des phénomènes

caractéristiques du règne minéral, essence que nous concevons comme un quelque chose de naturellement actif, sans distinguer cependant ce quelque chose de son énergie causatrice, et que désormais nous appellerons du nom de force.

La force élémentaire est donc pour nous, dans sa formule générale, une chose indivisible, toute chose réelle qui est principe de détermination pour elle-même, et qui, quoique conçue comme substance + énergie, n'est cependant essentiellement, indivisiblement (même pour l'esprit, si l'on y réfléchit bien), qu'énergie. Il ne faut donc entendre par énergie ou force capable de produire son effet, ni une qualité, ni une substance, ni même la réunion de ces deux choses comme choses distinctes, mais bien ces deux choses comme n'en faisant essentiellement qu'une, quoique l'esprit humain ne puisse s'empêcher de la scinder. En effet, que serait la substance d'un sujet-force, si elle n'était elle-même force? Que serait la force de ce sujet, si elle n'était ce sujet même? Il est malheureux qu'on n'ait que des mots substantifs et attributifs; il en faudrait de neutres pour la métaphysique. Le vice de la pensée commune et du langage général tient à la manière de concevoir les choses sensibles qui nous présentent, avec une apparence illusoire constante, sujets et qualités comme choses distinctes.

Ces forces élémentaires, telles que nous les concevons ici, nous paraissent être les seules monades véritables : elles ont un foyer et une sphère d'action propres chacune.

Mais si ces forces élémentaires permettent de concevoir jusqu'à un certain point les principes réels des choses, elles ne suffisent pas pour rendre raison des ensembles divers de ces choses et de la manière dont ils se forment, se développent et périssent, trois faits cependant qui constituent la vie proprement dite.

Voici, faute de mieux, comment nous concevons la chose. On peut supposer ou un *consensus*, une espèce d'accord entre les forces vitales élémentaires destinées à former un ensemble ou type invisible de chaque individualité, type qui serait lui-même une force, et dont la tendance serait de s'en assimiler d'autres, les élémentaires. Les premières seraient comme la chaîne, et les secondes comme la trame des choses visibles : leur réunion seule formerait les êtres, les rendrait réels ; leur séparation serait la mort. La première de ces hypothèses nous semble devoir être rejetée par la double raison que le *consensus* dont il s'agit, ainsi que sa réalisation, devraient être ou la pensée et l'œuvre de ces éléments : ce qui mettrait alors dans la nécessité de donner la pensée, la volonté, et même une sorte de langage aux éléments, d'en faire des dieux, ou tout au moins des esprits d'un ordre très-élevé; ou bien de les soumettre constamment à une force intelligente supérieure qui les coordonne. Le premier de ces inconvénients, dans lequel est tombé Leibnitz avec ses monades, est plus que suffisant pour nous faire rejeter l'hypothèse. Le second, sans présenter la même gravité, a cependant le tort de faire intervenir trop tôt la cause première,

puisqu'il met Dieu à la place des lois de la nature.

Mais ce n'est pas tout d'admettre des lois, il faut encore chercher à les connaître. Or, pour en revenir à la seconde hypothèse, la seule qui nous semble admissible, et pour en développer encore un peu l'idée, nous dirons que ces forces typiques, invisibles, inétendues dans leur essence, comme toute force, sont les dernières causes secondes des choses, leurs véritables germes : elles ont, comme la figure visible de l'être dont elles sont la base et l'essence propre, un centre et une périphérie, c'est-à-dire une sphère d'action. Seulement, la périphérie des minéraux est flottante, indécise encore : elle ne se détermine qu'avec l'accroissement du minéral. Aussi le centre de ces sortes de formes typiques vivantes est-il animé d'un mouvement constant de traction, de repliement de la force sur elle-même. De là le mode d'accroissement des minéraux par juxtaposition, leur grossissement indéfini, leur forme variable, suivant la nature des éléments qui en concrètent les types et les circonstances au milieu desquelles a lieu cette opération; de là encore leur immobilité, leur durée indéfinie, si quelque force étrangère ne vient pas enlever à leur force typique les éléments qui lui font équilibre, qui la saturent pour ainsi dire, et qui ont par conséquent dû produire l'immobilité et l'*apparence* de mort qu'on remarque dans la matière inorganique.

Dans les formes typiques des deux autres règnes, au contraire, la périphérie est nettement

déterminée : seulement, l'ondulation des lignes terminales peut varier légèrement à l'infini. C'est à cet accident d'ondulation dans les lignes terminales que sont dues les différences de formes des individus de la même espèce. Le mouvement vital est double dans les types de cette espèce. L'un a lieu des extrémités au centre : c'est le mouvement de préhension, d'absorption, de respiration, de digestion. L'autre s'exécute du centre à la circonférence : c'est le mouvement de circulation et de nutrition, mouvement pulsatile destiné à créer, à distendre, à développer, et à maintenir dans un état de turgescence et de vie ce qu'on appelle le germe ou l'œuf des corps organisés, germe qui, étant aussi animé, comme tous les corps, de la vie minérale, tend par cela même à s'affaisser, à se durcir, et à ne vivre par conséquent que de la vie d'agglomération, de la vie physique ou cosmique universelle. Mais comme il faut, pour arriver là, que la vie organique soit complètement vaincue, la décomposition des corps vivants devient donc l'expression nécessaire de cette transition.

Il y a donc trois choses principales dans tout être organisé : 1° la force typique tendant constamment à se rendre visible, à se réaliser dans l'espace : c'est le germe vital tel qu'il est sorti des mains du Créateur; la dernière cause seconde, l'invisible agent qui produit aveuglément toutes les merveilles de l'organisme vivant, suivant des lois préconçues; 2° un second germe qui est le premier visible, mais qui est déjà l'œuvre de la force typique dont nous venons de parler, sa pre-

mière incorporation; germe qui prend exactement la forme du type qui l'engendre, ou plutôt la forme correspondant à la direction des rayonnements de ce type dans l'espace. Nous manquons ici d'un terme propre pour indiquer l'action d'un principe inétendu dans l'espace, action bien certaine cependant, puisque nous l'exerçons nous-mêmes par notre volonté (quoique par l'intermédiaire de notre corps), puisque Dieu l'exerce sans intermédiaire corporel, puisque enfin tout phénomène extérieur est dû à quelque cause qui ne peut plus être un phénomène. S'il était permis de se servir d'un terme de comparaison bien imparfait encore pour rendre l'insensible par le sensible, on pourrait regarder les figures mouvantes opérées artificiellement dans l'obscurité par les fulgurations électriques sur des plaques de verre, comme des analogues des forces vitales typiques dont je parle. 3° La troisième chose, enfin, qu'on rencontre dans les corps organisés, c'est la matière étrangère que la force vitale assimile au germe corporel pour le distendre, le développer et le nourrir. Le phosphate de chaux, qui s'infiltre dans le tissu mailleux formant la base molle des os, donne une idée assez nette de cette troisième et dernière forme partielle de l'être organisé.

En rapprochant cette triple nature des êtres organisés de la double nature des minéraux, on en saisira facilement les ressemblances et les différences. Nous ne parlerons que des plus importantes de ces dernières.

C'est la réunion de deux forces typiques, bases de la vie inorganique et de la vie organique, qui a rendu nécessaire dans cette dernière un mouvement de pulsation constant du centre à la circonférence : il fallait faire équilibre au mouvement contraire, qui est celui de la vie inorganique. Mais comme le premier germe visible, l'ovule, est composé déjà de matière soumise aux lois physiques de la vie inorganique; comme il n'est susceptible que d'un développement limité, puisqu'il est fini; comme le triomphe de la vie d'expansion ou organique sur la vie de concentration ou physique a un terme, et qu'une fois ce terme atteint, la seconde reprend insensiblement son avantage sur la première, il y a naturellement déclinaison, dépérissement et mort de l'être organisé.

Les forces typiques, étant immatérielles, ont pu être disséminées toutes partout; elles ne sont pas impénétrables. De là leur union dans un même individu organisé; de là les formations spontanées de germes et le développement d'individus très-divers, avec les mêmes matériaux cependant, mais dans des conditions diverses. Ces conditions expliquent l'incorporation de certaines formes, et la non-incorporation de certaines autres, quoique toutes soient présentes. Les unes sont favorisées, et les autres paralysées. De là la possibilité de la formation des infusoires, de leur diversité suivant des circonstances qui semblent cependant bien accessoires; de là la possibilité et l'existence des entozoaires, même dans des parties closes, telles que le cerveau, le globe de l'œil, le foie, la rate, etc.;

de là, enfin, ce qui est beaucoup plus important, la conciliation possible de deux systèmes ennemis, et jusqu'ici restés sans rapprochement, celui des formations spontanées et celui de l'évolution des germes. Il faudrait dire que les forces typiques, créées d'abord, et mises en rapport avec les forces élémentaires, ont commencé par former graduellement tous les êtres organisés susceptibles de l'être, mais toujours en commençant par ce que nous avons appelé la chaîne, et en continuant par la trame; que, plus tard, ces sortes de formations sont devenues de plus en plus rares, parce que la matière propre à constituer immédiatement des êtres organisés diminue elle-même constamment; que l'évolution de germes provenant exclusivement d'individus de l'espèce que ces germes sont destinés à perpétuer, tend de plus en plus à devenir la loi commune de la propagation des espèces; que cependant les formations spontanées ont toujours lieu, mais dans les êtres organisés, et pour la production de leurs germes ou ovules.

La tératologie pourrait aussi tirer un très-grand parti de l'hypothèse des forces typiques, des lois de leur incorporation, et de la rencontre de leurs actions. Nous n'entrerons dans aucun détail à ce sujet.

Nous ne croyons pas non plus devoir nous étendre beaucoup sur les différentes espèces des unes et des autres. Il est évident que ces espèces résultent des différences radicales ou primitives qui ont été mises dans les forces typiques. Quant à la sensibilité, seul caractère vraiment distinctif

de l'animalité par opposition à la vie végétale, puisqu'il y a des plantes qui ont plus de locomotilité apparente que certains animaux, il mérite que nous nous y arrêtions davantage, d'autant plus qu'il est le lien commun entre l'homme et l'animal, de la même manière que l'organisation est le caractère commun entre l'animal et le végétal. De même donc qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la vie végétative dans la plante et dans l'animal, mais seulement une différence de degré; de même encore nous serons peut-être conduits à reconnaître que le principe qui sent dans l'animal doit être de même nature que celui qui sent dans l'homme, sauf encore les nombreuses différences quant au degré et à la variété des sentiments. Il faut en dire autant de la perception et de l'activité.

Il s'agit donc de savoir si l'on peut expliquer la phénoménalité interne, la pensée, quel qu'en soit le degré, au plus bas comme au plus élevé, par la double force typique et la force élémentaire dont nous avons parlé jusqu'ici.

Notre monade ou force élémentaire n'étant qu'un ressort qui ne se détend et ne se brise jamais, parce qu'il est élémentaire, semblable à la force expansive contenue dans le grain de poudre, excepté que rien ne peut lui faire prendre plus d'expansion qu'il n'en possède; étant par conséquent une force d'une sphère d'action passive ou de résistance immuable, toute mécanique : elle ne peut servir à expliquer la pensée, le sentiment. En supposant même, avec certains métaphysiciens,

qu'il y ait sentiment dans tout ce qui est; en supposant que le choc des forces élémentaires suscite en elles des manières d'être dont elles ont conscience, qu'elles sont ainsi conduites à se poser en face d'autre chose, à se distinguer de ce qui n'est pas elles; en supposant toutes ces conditions mécaniques des faits de conscience, on ne voit toujours pas comment des conditions d'un ordre tout physique, tout externe, tout mécanique, peuvent engendrer des phénomènes tels que la pensée. Il n'y a donc là aucune liaison logique. L'expérience seule pourrait autoriser à l'affirmer, puisque le raisonnement est impuissant à cet égard, et qu'il semble même se refuser complètement à une semblable déduction. Mais comme l'expérience fait elle-même complètement défaut sur ce point, nous sommes en droit de rejeter, sinon l'hypothèse, du moins la raison suffisante de l'hypothèse de la possibilité de la pensée dans les forces élémentaires.

La logique et l'observation nous autoriseront-elles davantage à l'attribuer aux forces typiques, principes formateurs de la vie organique et de la vie inorganique? C'est ce qu'il faut voir.

La pensée, telle même qu'elle se montre dans l'animal, étant un ordre de phénomènes tout particulier, la vie humaine ou supérieure qu'elle constitue ne semble pas devoir s'expliquer par une force de même nature que les deux précédentes. Mais on aperçoit déjà que, s'il faut recourir à une force spéciale pour expliquer les phénomènes de la pensée, rien n'autorisera suffisamment à supposer que l'ame de l'homme soit essentiellement

différente de celle de l'animal, puisqu'il n'y a pas, entre les phénomènes de la pensée animale et ceux de la pensée humaine, une différence telle que l'on doive affirmer l'impossibilité *absolue* de la pensée humaine par l'ame animale, si celle-ci était douée d'une plus grande énergie, ou placée dans des circonstances organiques plus favorables. La chose est naturelle : l'animal doit tenir de l'homme comme il tient du végétal ; il est le milieu entre ces deux extrêmes.

Mais reprenons notre question principale, et voyons si une force spéciale est nécessaire, comme il le paraît, pour concevoir la pensée.

S'il en était autrement, il faudrait en conclure que les forces typiques des minéraux et des végétaux, les forces agrégatives et organisatrices, seraient aussi des forces pensantes. Y a-t-il, ou n'y a-t-il pas là impossibilité?

On ne peut pas répondre ici, comme on le fait, en supposant, contre le matérialisme, et avec le matérialisme lui-même, que, l'étendue étant l'essence de la matière, et l'étendue n'étant pas pensée, l'*étendue* (ou plutôt, — quoique un peu sophistiquement), — *ce qui* est étendu, ne peut pas penser : car nous n'avons pas affaire ici à l'étendue, mais à des forces, à quelque chose d'un et indivisible.

La force, comme force, ne répugne nullement à produire un effet quelconque, sans quoi il y aurait des effets qui ne seraient dus à aucune cause.

Mais, d'un autre côté, la force en général n'étant qu'un point de vue abstrait de l'esprit, la

force, à ce titre, n'existant pas, chaque force étant *essentiellement* ce qui la distingue de toute autre, ayant sa réalité dans cette essence même, étant universellement déterminée comme tout ce qui est : il est naturel de penser que des phénomènes aussi différents que le sont ceux de la vie organique et de la vie animique sont dus à des causes différentes. Mais, qu'on ne l'oublie pas, cette différence ne peut consister en ce que l'une serait inétendue, simple, active ou tendant à l'action, et l'autre pas : car tous ces caractères sont communs à toutes les forces, depuis les premières jusqu'aux dernières. La différence consiste donc dans ce qui est la raison suffisante de la différence même des phénomènes. Et comme cette dernière différence n'est pas en plus ou en moins, c'est-à-dire en degrés, mais bien en nature ou en essence, nous en concluons que les causes correspondantes doivent avoir entre elles le même rapport de nature.

Quelle est, maintenant, cette nature propre à chaque espèce de forces, et quels sont aussi les attributs communs intrinsèques (et non extrinsèques ou de conception, tels que l'unité, l'indivisibilité, etc.) de la force, ou plutôt de toute espèce de forces, ou mieux encore, de toutes les forces particulières? C'est ce que l'homme ne peut savoir : il ne connaît et ne connaîtra jamais l'*en soi* ou l'essence intrinsèque de rien; il ne saura jamais des choses que des attributs relatifs, qu'il nommera différemment suivant leurs manifestations diverses.

Reste à savoir, maintenant, quel est le rapport du principe propre de la vie animique avec les trois autres principes que nous avons déjà reconnus. Il y a ici, comme là, compénétration harmonique des énergies : seulement, le mot compénétration est doublement impropre, parce qu'ici non-seulement la cause, mais aussi l'effet, la phénoménalité animique, n'est pas conçue dans l'espace. Ce n'est donc pas un rapport d'intériorité ou d'extériorité qu'il faut chercher ici, mais un simple rapport de fusion dynamique. L'organisme, ou plutôt la force vitale qui l'exprime, parce qu'elle en est l'effet visible dans l'espace, la force vitale organique, disons-nous, est en rapport intime avec la force animique ; elle l'excite, en favorise l'essor, et en reçoit une réaction dont le contre-coup s'étend (médiatement ou par le moyen de la force vitale) à l'organisme même.

C'est à cette correspondance purement dynamique au fond, qui a lieu entre des principes d'action qui sont également inétendus, indivisibles, uns et énergiques, quoique produisant des effets très-divers, qu'est dû le rapport du physique et du moral, rapport qui ne peut être un objet d'intuition ni interne ni externe (puisqu'il n'est pas un phénomène, mais le principe de phénomènes), mais qui ne présente plus aucune contradiction à notre point de vue.

SECTION DEUXIÈME.

Si l'Essence de chaque espèce de Vie est la même pour toutes.

Nous avons posé, dans la section précédente, des principes explicites; nous les avons tellement développés, qu'il ne nous reste guère qu'à nous résumer ici et dans tout ce qui va suivre.

Nous dirons donc que, tout comme les trois genres de phénomènes de la triple vie ont quelque chose de commun et quelque chose de divers, de même leurs trois principes ont des attributs communs, mais aussi une essence propre à chacun : que ces attributs sont plutôt des manières d'être conçus, des qualités extrinsèques, comme on disait si bien autrefois; tandis que les attributs essentiels, c'est-à-dire ce qu'il y a de réel dans les trois forces vitales, sont différents, tout en étant de nature à former entre eux une sorte de système invisible, de manière à produire concurremment et harmoniquement un effet d'une triple nature, mais profondément complexe, effet qui ne se dissout, dont la complexité ne cesse d'être, que par suite de la rupture de l'équilibre des trois forces. L'antagonisme qui existe entre elles, la mort qui en est la conséquence, sont encore un argument très-puissant en faveur de la distinction des trois forces dont nous parlons. La vie animique est en général la première à disparaître de l'ensemble; la vie organique s'évanouit aussitôt; la vie inorganique elle-même le cède à la force primitive, seule permanente dans toutes les formes momentanées que

les trois vies supérieures la forcent de prendre dans ce que nous appelons des êtres organisés.

SECTION TROISIÈME.

Unité harmonique des différentes espèces de Vies entre elles et avec toutes les autres existences.

En déterminant l'essence de chaque principe de vie, autant du moins qu'il nous est permis de juger des causes par leurs effets, nous avons dit en quoi ces principes se ressemblent, et en quoi ils diffèrent. Cette différence essentielle a été fondée sur l'impossibilité d'expliquer un mode de vie par le même mode d'action qu'un autre. Et comme l'essence propre d'une force consiste dans son mode d'action, il nous a semblé logiquement nécessaire de distinguer autant de principes divers que d'effets de nature essentiellement différente.

Nous connaissons cependant la passion des hommes pour l'unité, et nous en éprouvons le besoin comme d'autres. Mais, quoique nous soyons sûr que nos vues pluralistiques sur la vie doivent être peu goûtées d'un grand nombre, nous ne pouvons cependant sacrifier une manière de voir qui nous semble vraie, à une autre qui nous paraît entachée d'erreur. Tout ce qui est spécial et profondément distinct a nécessairement une raison spéciale et distincte, une cause propre. Or, encore une fois, qu'est-ce qu'une cause à caractère particulier, si ce n'est une force particulière? Nous n'ignorons pas cependant qu'une force, ou plutôt un agent physique, peut produire des effets divers

suivant la matière à laquelle il s'applique et les influences variées auxquelles il se trouve soumis. Mais aussi l'on explique cette diversité par la double circonstance dont nous parlons, et l'on fait voir au fond que le mode d'action est toujours le même. Ainsi, ce n'est pas en vertu d'actions différentes que la chaleur du soleil fond la cire, et qu'elle dessèche la terre. Si l'on nous oppose des phénomènes d'ordres très-divers, qui cependant sont dus à la lumière, tels que les couleurs diverses, la blancheur qui résulte de leur réunion, la chaleur, etc.; nous répondrons qu'il n'y a aucune différence essentielle entre une couleur et une autre, puisqu'elles sont toutes perçues par le même organe; que l'identité de la lumière et du calorique n'est pas encore démontrée, et que fût-il prouvé qu'il n'y a pas de calorique sans lumière, ni de lumière sans calorique, nous nierions encore que ces deux phénomènes fussent dus à la même cause: car deux forces peuvent être inséparablement unies.

On ne manquera pas sans doute de nous objecter encore les diverses espèces de phénomènes de conscience, et de nous demander si nous admettrions autant de forces animiques particulières qu'il y a de sortes de ces phénomènes. — A quoi nous répondons d'abord que tous ces phénomènes ont plus d'un caractère d'unité; ils sont tous internes, ils ont un foyer commun qui est la conscience; la force unique qui les sent produit volontairement les uns et fatalement les autres. De plus, il y a sentir dans le connaître et l'agir, de même

qu'il y a connaître dans le sentir et l'agir encore, de même enfin que sentir et connaître ne sont au fond que le résultat de l'énergie intime de la force pensante. Ajoutons en troisième lieu que les résultats de la sensibilité et de la connaissance semblent réellement dus à deux causes, l'une efficiente, et l'autre occasionelle. La première est l'ame, la seconde le corps. La force-corps, modifiant la force-ame, est cause qu'il y a tantôt sensation, et telle ou telle sensation; tantôt perception, etc. Nous ne savons pas quelle serait la manière de sentir et de penser d'une ame humaine soustraite à l'influence de l'organisme. Nous trouvons donc ici des raisons très-suffisantes de concilier l'unité de la force animique ou pensante avec la diversité de ses déterminations. On ne peut donc arguer des faits internes et de leur principe unique pour rejeter notre théorie de la pluralité des forces vitales.

Mais comment des forces diverses peuvent-elles irradier harmoniquement comme d'un même point, et produire dans une individualité qui est déjà leur effet visible, tous les genres de phénomènes qui leur sont propres? Nous pourrions répondre que nous l'ignorons, mais que c'est un fait. Nous pourrions alléguer encore l'harmonie préétablie. Mais pourquoi nous refuserait-on une sorte d'attraction préétablie, qui mettrait en rapport deux, trois ou quatre forces, lesquelles ne pourraient plus se déployer sans s'influencer et s'équilibrer, et par conséquent sans donner naissance au phénoménalisme complexe qui a été considéré par

Leibnitz comme l'effet d'une harmonie préétablie? Suivant notre manière de voir, on a les avantages du système de Leibnitz, joints à ceux de l'influx physique, sans avoir les inconvénients ni de l'un ni de l'autre. On n'a pas ceux non plus des systèmes des causes occasionelles et du médiateur plastique. C'est peut-être bien là quelque chose.

Il y a cependant un autre point de vue encore, et que nous serions d'autant plus porté à admettre, qu'il expliquerait non-seulement l'harmonie des forces diverses qui constituent ce que nous appelons un être organisé, mais encore l'harmonie de cet être avec le monde, celle des mondes entre eux, et enfin le rapport de l'univers avec Dieu. Ce point de vue consisterait à soumettre les divers foyers de forces propres à constituer un individu, à l'action de la force cosmique, force qui varierait suivant les planètes. Ainsi, la terre aurait été la première condition cachée (nous ignorons le mode intime d'action de toute force) de la formation des premiers êtres organisés; mais comme elle se coordonne avec le reste de l'univers, elle en reçoit l'influence, en sorte que tous ses produits s'en ressentent.

Cette action de la force planétaire terrestre, modifiée, déterminée, à des degrés très-divers, par celle de tous les autres grands corps célestes, soit immédiatement, soit médiatement (suivant que les astres agissent sur notre planète, ou seulement sur des planètes dont la nôtre reçoit l'influence), ne peut être rejetée comme hypothèse insuffisante : car elle n'est en rien compa-

rable à celle qui fait naître l'homme de la terre. En effet, la terre n'est pour nous, comme tout ce qui existe, qu'une force; la matière substantielle, étendue, telle en un mot que les sens croient la percevoir, n'existe pas. Ce n'est pas le visible qui est, c'est l'invisible. Il n'y a que des forces, qu'on ne l'oublie point, et ces forces ne sont ni des substances inertes, ni des sujets différents d'elles; mais elles sont...... quel autre terme puis-je donc employer ici, si ce n'est celui de forces? On ne peut raisonnablement demander ce que c'est que la force, parce que c'est ce qu'il y a de dernier et d'inconnu, mais qui est conçu comme de nature entièrement puissante, entièrement et essentiellement cause. La force d'inertie est encore une force; la propriété de résister, quand même elle ne s'exerce pas, l'impénétrabilité, c'est encore l'effet d'une force. Etre, c'est être constatable pour quelque être réel ou possible, pour soi ou pour d'autres: c'est être doué d'une sorte de résistance, c'est être force. — Etre réel et force, c'est donc une seule et même chose. — Il faut donc bien se garder de confondre la force avec le mouvement ou la causation. Une force peut être immobile, et ne rien produire.

Cette explication suffira, nous l'espérons, pour faire comprendre que nous n'attachons pas au mot de matière, à celui de terre par conséquent, le sens métaphysique ordinaire: la terre, comme tout le reste de l'univers, n'est pour nous qu'une force que nous concevons, mais que nous ne voyons point. Cette force, comme toute force encore, a

comme un foyer et un rayonnement : elle ne crée rien, mais influence, réunit, contient d'autres forces. De là les individualités et leur harmonie avec la force supérieure qui a déterminé leurs éléments vitaux à s'unir. Et parce qu'ici tout s'accomplit sans intelligence de la part des forces élémentaires et de la force supérieure, quoique d'une manière régulière et en vertu de lois, les éléments vitaux ne sont pas toujours parfaitement assortis : telle force-corps n'est pas toujours faite, par exemple, pour telle force-ame. De là l'imperfection de certaines individualités de notre espèce, imperfection qu'on ne peut expliquer ni dans le système de l'harmonie préétablie, ni dans celui des causes occasionelles, ni dans celui du médiateur plastique. Le hasard sera le seul moyen d'explication que pourraient donner les partisans de l'influx physique, explication qui dès-lors n'en serait pas une.

La force planétaire ne détruit point la force libre ou moi, pas plus qu'elle ne la produit : seulement, elle l'influence. Elle n'a jamais produit les forces rudimentaires dont elle favorise ou force l'union; mais elle a exercé, dès qu'elle l'a pu, son action sur elles. Aujourd'hui, cette action est d'autant plus affaiblie, ou plutôt d'autant plus contrebalancée parmi les hommes, que la réflexion et la rationalité sont plus élevées. Aussi la vie moyenne de l'Européen est-elle plus grande qu'autrefois; aussi les unions conjugales sont-elles moins naturelles, et leurs produits plus faibles.

Avec cette hiérarchie d'influences et de forces

pour ainsi dire concentriques, on comprend l'ordre naturel du monde ; mais il faut une raison qui explique l'existence de toutes ces forces contingentes, leurs lois, l'intelligence qui brille dans l'harmonie de ces lois. Il faut donc une force supérieure, distincte, qui soit cause de toutes les autres, qui ait l'intelligence que la plupart n'ont pas, quoiqu'elles s'exercent avec poids et mesure, et qu'elles se combinent et se pondèrent avec un admirable accord.

Le monde est donc distinct de Dieu, quoique l'œuvre et la manifestation de Dieu, quoique de nature divine, en ce sens qu'il est force simple et indivisible comme lui. Mais là se termine la ressemblance *analogique;* je dis *analogique :* car là même il y a déjà une immense différence, puisque les forces secondes ne produisent pas d'autres forces, mais seulement des phénomènes.

Le système des forces radicales, de leur distinction et de leur harmonie, est le seul, que nous sachions, qui soit propre à rendre raison de l'unité du monde, de sa contingence, et de ses rapports avec Dieu, sans entraîner forcément au panthéisme.

Comment, en effet, ne pas affirmer que Dieu est tout, si la substance est une et unique, si elle est au même titre dans tous les êtres, si elle est la réalité, et si cette réalité est à son tour l'essence divine, l'être absolu ? Comment n'être point panthéiste encore, si, mettant la force à la place de la substance, mais faisant de la force ainsi conçue d'une manière abstraite et générale quelque chose de réel, on n'admet qu'une seule force dont tout

le reste n'est qu'un accident, une modification? Dans ce système, les forces individuelles ou particulières n'existent pas : il n'y a que des accidents individuels. Ainsi les caractères génériques, spécifiques, particuliers ou propres, ne sont que des modes ou des conséquences des modes de la force unique qu'on appelle force absolue : de sorte que la force constitutive des éléments; celle qui préside à leur agrégation physique ou chimique; celle qui organise le végétal et l'animal; celle qui fait sentir et mouvoir l'animal, qui fait penser l'homme; celle qui constitue les grandes masses corporelles dont se compose l'univers; celle qui les tient en rapport; celle plus profonde, mais assez inutile alors, qu'on admet pour rendre raison de toutes celles qui précèdent; toutes ces forces, enfin, ne seraient diverses qu'en apparence : il n'en existerait qu'une seule, la dernière, qui se déterminerait d'abord en éther, en lumière, en pesanteur, et qui, après être devenue les grandes masses célestes qui sont comme la charpente de l'univers, se mouvrait harmoniquement dans ces masses, se ferait plante, animal, homme, ange ou démon, et fermerait ainsi le cercle de son développement, en réunissant pour ainsi dire les deux bouts de sa conscience, l'un qui représenterait la conscience spontanée, et qui présiderait au développement de la force infinie, qui l'accompagnerait jusqu'à l'homme, au sein duquel elle se transformerait en conscience réfléchie, d'où elle aspirerait d'une manière de plus en plus prononcée à revenir sur elle-même, et à se reposer dans le senti-

ment de sa pleine suffisance à soi-même, de sa complète ou constante évolution: complète, si elle atteint jamais le terme de ses aspirations à réaliser tout le possible; constante, si, ne devant jamais l'atteindre, son bonheur est de se sentir en progrès incessant de développement plutôt qu'en permanence de développement acquis, mais parfait quoique fini.

Telles sont les conséquences auxquelles on aboutit nécessairement lorsqu'on rejette, contre toute apparence et toute raison, la distinction et la multiplicité des forces; lorsque, par une faute logique très-ordinaire, on donne le genre pour sujet à l'espèce, croyant le premier plus profond que l'autre dans l'ordre ontologique des choses, quand, au contraire, c'est l'essence spécifique qui est la racine du genre, de même que l'essence individuelle est la racine de l'espèce. Ce renversement du vrai rapport des choses et des idées, joint à la réalisation des genres et des espèces, est excessivement important à remarquer, parce que c'est de là que nous vient le réalisme ontologique qui a infecté presque toute la métaphysique dans tous les temps et dans tous les pays, mais dont on n'a pas toujours osé tirer toutes les conséquences. Si Fénélon, par exemple, avait eu le courage logique de ses idées métaphysiques, loin de combattre Spinoza, il aurait été son disciple. Il y a tels passages dans son Traité de l'Existence de Dieu, d'où le panthéisme ressort avec une violente évidence. Il en est de même de tous ceux qui font de l'être quelque chose, et qui admettent un être

absolu, parfaitement identique à lui-même, et qui ne voient dans les êtres individuels contingents, que comme des ombres de l'être éternel et nécessaire, le seul qui, suivant eux, soit réellement, puisqu'il est seul éternel, seul parfait, seul vraiment existant, seul en possession de la pleine et parfaite réalité, et qu'il est d'ailleurs indivisible.

Le dogme de la trinité, que certains théologiens imaginent être le seul contre-poison efficace au panthéisme, lui est plutôt favorable que contraire, puisqu'il met l'esprit humain sur la voie de concevoir la possibilité *a posteriori*, ou par voie d'analogie, que des êtres, ou tout au moins des personnalités diverses, puissent n'avoir qu'une substance unique pour base.

Mais le panthéisme est bien autrement favorisé par la supposition que les phénomènes des différents ordres qui se rencontrent dans l'homme sont dus à un même principe, à la même force : car, de cette manière, on expliquera la pensée par un mode d'action de la force végétative; les phénomènes de la vie végétative animale, par un mode d'action de la vie chimique et minérale ; ceux de cette dernière espèce, par une modification de la vie physique ; et celle-ci enfin, par un mode d'action de la force divine: en sorte que Dieu seul rend ici raison de tout, est tout, devient tout, à moins qu'il ne devienne rien, ne soit rien, et ne soit cause de rien. Car ici, comme ailleurs, les extrêmes se touchent, et quelque théiste que le panthéisme paraisse être, il est vrai de dire qu'il l'est tant, qu'il est bien près de ne l'être plus. En effet, le naturalisme, mais un naturalisme qu'on

appellera divin si l'on veut, peut être substitué sans grand inconvénient soit logique, soit métaphysique, soit moral enfin, au panthéisme. Aussi le panthéisme moderne s'est-il intitulé : philosophie de la nature.

Quel que soit l'avantage réel ou apparent de l'hypothèse que nous venons de développer sur tous les autres systèmes destinés à expliquer, ou plutôt à faciliter l'intelligence des choses, nous ne finirons cependant point ce chapitre sans prévenir le lecteur que nous n'y attachons pas plus d'importance qu'elle n'en mérite, et que nous serions peu surpris qu'elle fût une raison de plus à l'appui de l'opinion de ceux qui pensent que toute métaphysique positive et réaliste n'est qu'un rêve de l'orgueil de l'homme, un témoignage frappant de son impuissance à rien comprendre à la nature intime et dernière des choses; et que la vraie métaphysique consiste à démontrer qu'il n'y en a pas, qu'il ne saurait y en avoir aucune ; que c'est un *desideratum* destiné à être satisfait dans un autre ordre de choses ou qui ne le sera jamais. Nous aurions très-peu d'effort à faire pour partager cette opinion : la métaphysique positive est un mirage intellectuel auquel personne ne se laissera plus tromper dès qu'on aura démontré comment il se forme, et à quel caractère on peut le reconnaître. Mais cette démonstration une fois faite, et peut-être l'est-elle déjà, pourra cependant n'être pas acceptée d'abord par tous, il faudra qu'elle soit étudiée et comprise. Mais comme un grand nombre n'en feront rien, ou le feront sans succès, ils continueront de croire à l'illusion, et voudront encore la faire partager.

LIVRE DEUXIÈME.

RAPPORTS

Entre les phénomènes animiques et les phénomènes corporels.

INTRODUCTION.

Ce travail est plutôt historique et critique que dogmatique. Nous avons dit précédemment, dans l'exposition de chaque partie de la psychologie, ce que nous pensions des conditions physiques et organiques des phénomènes internes. Il s'agit maintenant de faire connaître et d'apprécier les doctrines les plus célèbres des contemporains sous ce rapport.

Ces doctrines sont surtout celles de Bichat, de Cabanis, de Maine de Biran, de Bérard, de Broussais, de Magendie, et de Müller.

Bichat, Cabanis, Broussais, et Magendie, sont unitaires et matérialistes; les trois autres sont dualistes, et par conséquent spiritualistes. Mais, Mrs Magendie et Müller n'ayant guère étudié qu'un côté de la question, celui qui regarde le jeu des organes des sens; n'ayant pas essayé d'expliquer les autres phénomènes internes, et ayant même moins cherché à expliquer ceux des phénomènes dont ils se sont occupés qu'à les bien observer; étant

beaucoup plus physiologistes que métaphysiciens; et M. Müller, en particulier, parlant d'ailleurs un langage matérialiste, quoique au fond, sans doute, spiritualiste: les opinions de ces deux savants trouveront mieux leur place après Bichat, Cabanis et Broussais, qu'après Bérard et Maine de Biran : car, d'une part, ils cloront très-convenablement la liste des physiologistes purs, puisque leurs travaux sont les derniers et les plus avancés que nous connaissions sur la matière. D'un autre côté, si on les mettait après Bérard et Maine de Biran, on rétrograderait singulièrement sous le rapport de la profondeur et de l'explication métaphysique. Il convient donc, ce nous semble, de faire cette transposition, pour M. Müller surtout, comme pour Broussais, qui, suivant l'ordre chronologique, ne devrait venir qu'après Bérard et de Biran.

Nous subordonnons donc, comme on voit, l'ordre chronologique à l'ordre logique. — Nous terminerons cette partie générale du rapport entre le physique et le moral en donnant une idée du livre assez remarquable de M. Girard de Caudemberg.

CHAPITRE I.

Rapports généraux. — Doctrines à ce sujet. — Leur valeur.

SECTION PREMIÈRE.

Bichat.

Bichat, dans la première partie de ses *Recherches physiologiques sur la Vie et la Mort*, s'occupe

particulièrement de classer les fonctions en deux ordres, suivant qu'elles appartiennent à la vie animale ou à la vie végétative, et d'en faire ressortir les différences lorsqu'elles sont communes aux deux vies.

C'est pour ne pas avoir admis une troisième vie propre à l'homme, qu'il est conduit à dire que

« Tout ce qui est relatif à l'entendement (capacité de penser et de connaître) appartient à la vie animale. »

Voici d'autres propositions du même auteur, qui ne me semblent pas plus justes :

« Tout ce qui est relatif aux passions appartient à la vie organique. »

« Il y a une sensibilité animale et une sensibilité organique. » — Elles ne paraissent différer qu'en intensité.

« Chaque organe a une somme déterminée de sensibilité. »

Rien n'est commun, suivant toute apparence, à l'homme et à l'animal, en ce qui regarde l'intelligence, que la perception à son premier degré, la perception brute. L'animal ne donne pas une attention proprement dite, ne compare pas, n'abstrait pas, ne généralise point, etc. Il n'a aucune idée de raison pure, manque de réflexion, et par conséquent de conscience. Ces différences, et plusieurs autres, ont été prouvées ou du moins rendues fort probables, quand nous nous sommes occupé de la vie animale.

Si Bichat fait la *vie organique* synonyme de la vie végétative, c'est à tort qu'il a dit que les pas-

sions appartiennent à cette dernière : quelques-unes sont animales dans leur principe, mais elles ont toutes dans l'homme des caractères, relatifs au moins, qui n'appartiennent qu'à lui; si bien qu'il est vrai de dire, dans un sens, que l'homme seul a des passions. Ainsi, les passions, loin d'être le partage exclusif de la vie organique, seraient, au contraire, un des caractères distinctifs de la vie *humaine* proprement dite.

C'est avec moins de raison encore, s'il est possible, que l'auteur admet une sensibilité organique. S'il avait fallu faire une division de la sensibilité suivant les espèces de vies, elle aurait dû porter sur les sensations et les sentiments proprement dits : les premières auraient été reconnues communes à l'animal et à l'homme, les seconds propres à l'homme.

Rien, enfin, n'autorise à penser que chaque organe ait une sensibilité propre, ni par conséquent que cette sensibilité soit d'une quantité déterminée. On ne pourrait tout au plus entendre ce passage que d'une manière métaphorique ; mais en pareille matière l'usage de la métaphore est trop près de l'abus, pour qu'on doive se le permettre sans nécessité et sans explication.

SECTION DEUXIÈME.

Cabanis.

Cabanis ayant entrepris d'expliquer l'animique par l'organique, par voie de transformation, d'identité ou de causation immédiate, on est en

droit de lui demander des raisons physiques de tous les phénomènes internes, soit qu'il résolve les premiers dans les seconds par voie de transformation, soit qu'il prouve qu'ils en sont la cause efficiente. Mais c'est surtout le premier mode d'explication qui doit être pris en considération, puisque l'auteur met en principe que la phénoménalité spirituelle ou animique n'est que la phénoménalité physique ou organique considérée sous un autre point de vue.

Nous suivrons, dans l'examen de cette théorie, l'ordre des matières établi dans la première partie de la psychologie.

I. Si je demande à Cabanis en quoi consiste la sensation, il me répond que c'est l'impression organique transformée, mais pas au point de cesser d'être une modification des nerfs.

Pour apprécier cette réponse, ainsi que beaucoup d'autres du même genre ou tout-à-fait pareilles, il importe de se faire une juste idée du mot *transformation*. Il signifie *changement de forme*. D'où je conclus qu'il n'y a que ce qui subsiste en nature, en matière, en essence, qui soit susceptible d'une transformation; que la transformation n'est par conséquent pas un changement d'essence, mais seulement un changement d'accident, de forme; que si la sensation est essentiellement différente d'un mouvement des nerfs, de leur forme, de l'une quelconque de leurs déterminations *physiques* ou organiques possibles, il n'y a pas de transformation concevable qui puisse faire, par exemple du mouvement, ou d'un fluide impondérable quel-

conque, d'un contact, d'une impression matérielle, etc., une sensation. Un mouvement peut succéder à un autre, ou bien le repos au mouvement et le mouvement au repos; une forme peut en remplacer une autre, etc. : mais jamais un mouvement, une forme, un fluide, fût-il impondérable, ne deviendra une sensation.

Le mouvement et le repos ne sont pas des sensations, mais des manières de concevoir relativement deux ou plusieurs corps dans l'espace. La forme est une manière de concevoir les surfaces des corps considérées comme limités et finis. Les impondérables sont des corps qui échappent, en apparence au moins, à quelques-unes des lois de la matière, mais pas à toutes : car s'ils ne sont ni coërcibles ni pondérables, ils se conçoivent néanmoins comme quelque chose de matériel et de solide, et par conséquent impénétrable et à trois dimensions.

Il y a plus : c'est que les propriétés des corps ne peuvent pas même se transformer les unes en les autres, quoique du même ordre, loin de pouvoir se transformer en propriétés d'un ordre différent, telles que les sensations. C'est ainsi que le mouvement ne peut se transformer en volume, en poids, en compacité, liquidité ou fluidité, etc.

Ajoutons que des qualités, quelles qu'elles soient, ne se transforment pas, à parler rigoureusement, puisqu'elles ne sont en définitive que des manières d'être conçues des choses, de véritables modes, sans réalité propre. Or, ce qui n'est que qualité, que *manière* d'être ou d'être conçu, ne peut *chan-*

ger sans cesser d'être. Mais cesser d'être, ce n'est pas avoir changé, c'est avoir été anéanti. Il n'y a donc pas ici de transformation possible, pas plus que par rapport aux essences des choses considérées entre elles.

Ainsi, une essence ne peut devenir *une autre* essence, pas plus qu'*un* ne peut être *deux*. Il en est de même d'une qualité. Il n'y a donc de transformation possible qu'autant que l'on considère, non plus l'essence seule, ou une essence par rapport à une autre, ou une qualité seule, ou une qualité par rapport à une autre, mais bien une essence par rapport à plusieurs qualités de même ordre, par exemple un corps mou relativement aux différentes formes qu'il peut subir : alors la forme sphérique peut succéder à la forme cubique; mais celle-ci n'est point une transformation de la première. Ce n'est pas la sphéricité qui est devenue cubique, mais le corps sphérique.

Il suit encore de là qu'on dit une chose littéralement contradictoire, quand on parle de la communication de l'impression, de sa transmission par le moyen des nerfs, en un mot de son déplacement. C'est tout comme si l'on disait qu'une extrémité périphérique ou externe d'un nerf, sans quitter sa place, sans cesser d'être ce qu'elle est par rapport aux autres parties du même nerf, devient successivement chacune d'elles : car enfin, si l'impression n'est qu'une manière d'être conçu du nerf, d'une portion déterminée de ce nerf, elle ne peut être sans cette portion, ni se déplacer sans

elle, comme un danseur qui parcourt la longueur d'une corde.

D'ailleurs, l'impression pourrait, comme on dit, se déplacer, parcourir toute la longueur du cordon nerveux, qu'elle resterait la même quant à la qualité, qu'elle ne pourrait varier qu'en degrés ou en intensité. Elle ne pourrait donc, encore par cette raison, devenir dans un moment quelconque ce qu'elle n'était pas jusque là, je veux dire une sensation.

D'un autre côté, elle n'a pu être d'abord transformée en sensation, parce que cette transformation est en principe démontrée impossible ; parce que si elle était *sensation* au *début* du phénomène, elle persisterait, ou du moins pourrait toujours être renouvelée, malgré la section ou la forte compression du nerf affecté.

Au surplus, il était naturel qu'après avoir fait de la sensation une modification des nerfs, Cabanis fît de la sensibilité une circonstance de la matière organisée. Mais quelle circonstance? Questce que la matière organisée, et en quoi l'organisation peut-elle la rendre capable de sentir?

La matière organisée nous semble pouvoir être conçue comme un système ou ensemble de molécules tenues en rapport entre elles par une force qui agit sans cesse, et en vertu de laquelle l'assimilation et les sécrétions de toute nature s'opèrent à chaque instant. Or, j'ai beau me demander si je conçois la sensibilité comme étant un attribut des molécules soumises à cette force organique : je ne puis y trouver, dans cette idée de

molécule, que ce que je suis forcé d'y mettre par la nature des choses pour la constituer, c'est-à-dire les qualités générales des corps, mais pas la sensibilité; car si je donne la sensibilité aux molécules, non-seulement je fais une affirmation gratuite, mais je vais de plus constituer autant de foyers sensibles, autant d'ames distinctes, qu'il y aura de molécules, et aucune d'elles ne pourra avoir conscience que de ses propres déterminations, en sorte qu'il y aura ou une infinité de *moi*, ou pas un seul. De quel droit, en effet, l'un d'eux donnerait-il plutôt conscience de lui-même, *serait-il* plutôt que les autres? Quand on en fait un *moi* central, général, on affirme une chose non-seulement gratuite, mais encore absolument inconcevable, répugnante: car *une* chose ne peut pas être *générale;* un *moi* ne peut pas être *central;* plusieurs *moi* ne peuvent pas plus se résoudre en un seul, qu'ils ne peuvent n'être qu'*un seul* tout en étant plusieurs. La pluralité ne *devient* pas plus unité, que l'unité ne devient pluralité.

Chose singulière! pour n'avoir pas voulu d'une ame unique, Cabanis est obligé d'en admettre une infinité! Car c'est par une sorte d'animisme qu'il explique l'organisation, la nutrition dans le fœtus humain, et jusque dans les plantes.

Suivant lui, le fœtus se forme par suite de l'établissement d'un centre de gravité (par qui, avec quoi, comment?) vers lequel les principes se portent *avec choix,* en conséquence des lois générales de la matière organisée, qui a non-seulement une affinité générale, une force attractive univer-

selle, mais encore une affinité *élective*, affinité qui ne se remarque pas seulement dans l'homme, dans l'animal, mais encore dans la plante. Il aurait pu dire aussi dans le règne minéral. Or, cette affinité élective, se faisant par préférence, se fait conséquemment par intelligence, par jugement, et peut être par raisonnement, et en définitive par besoin et par désir, c'est-à-dire, en deux mots, au nom de la sensibilité et de l'intelligence.

Voilà donc l'animisme universel établi, et les molécules organiques de Cabanis devenues les monades de Leibnitz. Comment expliquer une pareille issue, dans un système qui ne voulait ni ame ni Dieu, mais la matière seulement? La raison en est simple : l'explication de la nature humaine, ainsi que celle du monde, est impossible sans l'admission d'un principe sensible, d'un principe intelligent et actif. Or, si ce principe n'est pas différent de la matière organisée dans l'homme, ou de la matière en général hors de l'homme, il faut bien que la matière soit l'un et l'autre; il faut que la matière soit ame, il faut qu'elle soit Dieu. Mais comment est-elle l'un et l'autre? Comme matière, c'est-à-dire comme étendue divisible. De là, au lieu d'une ame, d'un Dieu, une infinité d'ames dans l'homme, une infinité de dieux dans l'univers.

Voilà comment les extrêmes se corrigent, sans qu'ils s'en doutent, par les extrêmes contraires; voilà comment ils se touchent et se neutralisent. Voilà comment l'unitarisme matérialiste se perd

dans l'unitarisme spiritualiste, l'athéisme dans le polythéisme.

Revenons. — Si la molécule organique ne peut, comme molécule matérielle, être douée de sensibilité, la force qui la meut, qui la dispose et en forme des tissus, et avec des tissus des organes, et avec des organes des appareils, et avec des appareils un ensemble individuel organisé où chaque partie dépend du tout, comme le tout dépend de chaque partie; cette force, disons-nous, qu'on l'appelle *force vitale, principe vital,* ou autrement, peut-elle être douée de sensibilité?

Il faudrait, pour pouvoir répondre à cette question, se faire une juste idée de la force comme force en général, et de la vitalité comme circonstance spécifique de la force générale. Or, qu'il nous soit permis, à cet égard, de renvoyer à notre *Ontologie,* ou *Théorie de la Connaissance,* où l'on verra que la force n'est qu'une manière particulière de concevoir la cause, et n'a pas plus de réalité qu'elle, pas plus que la vie, pas plus que la mort; et concluons que la force vitale n'est qu'un nom donné à une *cause,* ou plutôt à un *agent* inconnu.

Allons plus loin, si l'on veut encore, et disons que cette force vitale ou organique destinée à expliquer le rapport des molécules, comme en étant le lien et le mobile, ne peut être elle-même moléculaire, sans quoi on expliquerait le même par le même, on n'expliquerait rien. Elle ne peut donc pas être conçue matérielle, puisque toute matière est nécessairement pour nous, aux yeux du sens

commun du moins, moléculaire et solide, c'est-à-dire étendue, impénétrable. Elle est donc autre chose que de la matière. Et alors, pût-on expliquer par elle la sensibilité, ce qu'on ne fait point, il n'en serait pas moins démontré par le fait qu'on a été obligé de sortir de la matière pour concevoir la sensibilité : ce qui est justement le contraire de l'espèce d'engagement qu'on avait pris.

Mais si ni la molécule organisable, ni la force qui l'organise, prises isolément, ne peuvent pas expliquer la sensibilité, comment leur réunion l'expliquerait-elle ? Comment la matière organisée serait-elle plus sensible que chacun de ses principes en particulier? Qu'on prouve, 1° que leur union est de la nature de ces choses qui, réunies, doivent avoir des propriétés particulières qu'elles n'ont point lorsqu'elles sont isolées; 2° que cette propriété peut être d'un autre ordre que celles de l'élément réel qui constitue la matière organisée. Pour moi, je ne conçois pas plus que la matière organisée puisse sentir, quand ses éléments ne sentent pas, que je ne conçois qu'une collection d'hommes (une armée), réunie par la volonté d'un chef, et obéissant à ses ordres comme un seul homme, ait un sixième sens, quand chaque individu qui la compose n'en a que cinq.

Toutefois, ne nous arrêtons pas en si beau chemin. Sortons de ce point de vue purement négatif, parce qu'il ne forme qu'un argument *ab ignorantia,* et disons que la sensibilité, comme aptitude, comme *mode*, ne peut appartenir qu'à *un* sujet réel, unique, et que ce sujet est nécessairement ou

une seule molécule, ou la force *unique* qui unit toutes les molécules, à supposer que cette force soit substantielle, une réalité (ce que nous n'admettons pas, mais que nous accordons ici); et alors ce n'est point un *tout organique,* ce n'est point le *corps organisé,* mais l'un de ses éléments ou de ses principes seulement, qui pourrait sentir. Ce n'est pas non plus le *rapport* de ces deux principes (molécule et force), ni le rapport des éléments moléculaires (leur position, leurs mouvements, etc., relatifs), toutes choses qui ne sont encore que des modes, et même des modes purement rationnels. Or, ce sont là cependant tous les points de vue qu'il est possible de concevoir dans la matière organisée. Si, pris isolément ou réunis, ils ne peuvent rendre raison de la sensibilité, il est donc faux que cette capacité s'explique par la matière organisée.

II. La *perception,* l'intuition, s'explique - t - elle plus facilement que la sensation par la physiologie corporelle? Pas davantage, et moins encore s'il était possible : car la perception est un état cognitif qui ne se localise point dans les organes, qui a une valeur objective, toutes choses qui n'ont absolument rien de commun avec la notion d'impression, et qui ne peuvent par conséquent point s'y trouver analytiquement. La théorie de la transformation suppose l'identité des phénomènes des deux ordres, et se flatte de la démontrer par l'analyse. La supposition est évidemment fausse : c'est pourquoi l'analyse ne peut ici rendre le service qu'on en attend. La synthèse seule peut donner à la science la diversité fournie par la nature.

III. Combien l'impuissance de la théorie de la transformation ne doit-elle pas augmenter à mesure qu'on s'éloigne des sensations, à mesure que les premières données de la connaissance se spiritualisent pour ainsi dire! Je ne parle pas même de la forme première de la perception, c'est-à-dire des conceptions d'espace et de temps, de quantité? de toutes sortes, qui l'accompagnent, conceptions qui n'ont rien de commun non plus avec l'impression comme telle (abstraction faite de ses manières d'être conçue, comme la force ou la faiblesse, etc., manières qui diffèrent déjà totalement de l'impression elle-même). Mais, passant rapidement sur ce point comme sur une foule d'autres qui seraient absolument inexplicables par voie d'identité au moyen des qualités physiques, des modes des organes, je me contente de demander comment l'intuition ou perception, de particulière et universellement déterminée, peut devenir *idée, souvenir, imagination, rapport* (jugement et raisonnement)?

N'ayant pas pu expliquer la sensation par l'impression physique, par le contact médiat ou immédiat et fortuit de deux corps dont l'un au moins est organisé, je suis logiquement dispensé d'aller plus loin, puisque en supposant que le cerveau soit l'organe qui donne aux intuitions les formes de la généralité, du souvenir, etc., ces formes seraient impossibles à donner si la matière intuitive n'existait pas. Or, nous avons vu qu'elle ne peut exister aux conditions voulues par Cabanis.

Mais ne soyons pas sévère : supposons l'intuition existante, et voyons ce qu'elle peut devenir

sous l'action physique du cerveau ou de la matière nerveuse en général ; voyons si l'intuition *digérée* par le cerveau peut devenir *idée, souvenir, imagination* nouvelle, *conception de rapport :*

1° L'intuition n'est que la forme intuitive du moi, une manière de le concevoir, et point du tout un quelque chose de matériel sur quoi le cerveau puisse agir : donc point d'objet d'action, point d'aliment réel, point de digestion, point de résidu. Le cerveau serait ici comparable à un moulin qui roulerait sans grains à broyer, il ne donnerait pas de farine.

Il y a plus, c'est que la forme de la généralité donnée aux perceptions n'est qu'une idée de rapport, une manière de les concevoir après abstraction et comparaison : en sorte qu'il n'y a rien là qui puisse leur être inhérent, comme serait une forme, une qualité *individuelle* qui leur serait imprimée par une sorte d'action mécanique quelconque.

Il aurait donc fallu expliquer mécaniquement aussi l'attention, l'abstraction, la comparaison et la généralisation, facultés qui exigent le concours de beaucoup d'autres, telles que la mémoire, l'imagination et le jugement. Mais, comme nous ne pouvons pas tout dire à la fois, voyons donc successivement s'il est possible de trouver dans un mouvement organique quelconque ces différentes opérations nécessaires pour donner à la perception une valeur générale.

Qu'est-ce qu'un mouvement organique, sinon le mouvement d'un appareil, ou d'un organe, ou

d'un tissu, ou d'une fibre organisés, ou bien enfin de molécules destinées à former ou formant des fibres et des tissus organiques? Et que voit-on dans ce mouvement qui soit autre chose que du mouvement, c'est-à-dire déplacement relatif d'un corps dans l'espace? Qu'importe ici la direction, la vitesse, la cause, puisque nous n'avons à nous occuper que de l'effet d'un mouvement, d'une action physique? Serait-on tenté, par exemple, de prendre une analogie pour une identité, et, jouant plutôt sur les mots que de les entendre, de voir l'*attention* dans la *tension* des fibres du cerveau? Mais, je le demande, y a-t-il entre ces deux faits le moindre rapport d'identité? Et puis, est-il sûr que le cerveau soit *tendu* dans l'attention?

Il est plus facile de dire que de prouver, et même de concevoir que la *comparaison* se fait au centre commun des nerfs; et quand on ajoute que ce centre constitue ce qu'on appelle le sens intime, on passe évidemment d'un genre à un autre, sans y être autorisé par la raison la plus légère; on se laisse abuser par l'analogie des mots *intérieur* et *intime*, mots dont le dernier n'était déjà pris que dans un sens figuré : et voilà comment, de métaphore en métaphore, on tombe dans l'absurde. En effet, peut-on qualifier autrement l'idée de mettre sur la même ligne l'opération de l'esprit appelée *comparaison*, et l'aboutissement d'une multitude de cordons nerveux à une *multitude* de points voisins? Je dis à une *multitude* de points : car une extrémité nerveuse correspond déjà, à elle seule, à un grand nombre de points

mathématiques. Et comment ces points auxquels les nerfs aboutissent feront-ils la comparaison s'ils ne sont pas matériels, s'ils sont vides? Comment la feront-ils encore s'ils sont matériels? Comment la feront-ils enfin s'ils ne sont que des extrémités nerveuses différentes? Qu'on y pense, il y a plus que de la difficulté, plus que de l'inconcevable : j'y vois clairement de l'*impossibilité.* (V. la *Psychologie rationnelle.*)

Et l'*abstraction* des qualités non communes aux choses que l'on compare; et la reconnaissance de la communauté de celles qui sont identiques, ou leur *généralisation;* et la *classification* des choses qui les présentent en une unité collective, espèce ou genre, unité purement logique, purement idéale : comment expliquer tout cela par un simple rapport de contiguité ou de très-grand rapprochement dans l'espace, que la matière ainsi rapprochée s'appelle *nerf* ou autrement?

2° Sera-t-on plus heureux en voulant expliquer les produits de la *mémoire*, de l'*association des idées*, de l'imagination *poétique* ou *créatrice*, par des mouvements intérieurs des organes, et par la *réaction* du cerveau sur ces mouvements? Si tout cela n'est que mouvement, pourquoi le mouvement pris en lui-même ne donne-t-il rien de semblable? Pourquoi, si le mouvement n'est ici que cause occasionelle, tant dans l'action supposée que dans la réaction, le donner comme cause efficiente? Pourquoi n'y a-t-il ni souvenir, ni association d'idées, ni imagination possibles pour celui qui n'a rien vu, rien perçu, ou pour les choses

dont l'expérience est nulle? Manque-t-on alors d'organes intérieurs susceptibles de mouvement, et d'un cerveau qui puisse réagir? Si cependant le phénomène animique ne se produit point, ne serait-ce pas parce qu'un autre principe, un principe pensant inorganique, ne met point les organes et le cerveau en mouvement pour produire le souvenir, la série des idées, leur combinaison nouvelle? Mais s'il en est ainsi, c'est-à-dire dans la supposition même où ces phénomènes animiques ne pourraient être produits qu'*au moyen* de quelques organes, il n'en resterait pas moins vrai que, ces organes devant recevoir l'impulsion, l'excitation du principe animique, et dans un but pour un effet connu de ce principe et voulu par lui, ce principe pourrait alors penser, jusqu'à un certain point, sans ces organes, puisqu'il pourrait avoir sans eux une idée imparfaite du résultat qu'il en sollicite. En tout cas, il aurait une énergie qui devrait lui être propre, savoir: celle qui précède celle des organes, et en vertu de laquelle ils se mettent en jeu. Faire dépendre cette énergie d'un autre organe, c'est reculer la difficulté, et non la résoudre : car s'il fallait toujours une condition organique pour penser, il n'y aurait pas de commencement possible à la pensée; en effet, d'une part, l'organe qui devrait servir à la première pensée ne se mettrait pas de lui-même en mouvement, et, d'autre part, l'ame ne pourrait l'exciter sans organe, puisqu'elle serait, par hypothèse, incapable d'agir par elle-même.

Nous ne voyons que deux moyens d'échapper,

sous le point de vue logique seulement (ce qui n'implique pas ici qu'il en soit de même sous le point de vue réel ou dans la nature des choses) : c'est de dire, 1° ou que l'ame est constamment excitée, ainsi que ses organes, par la nature extérieure, au milieu de laquelle l'homme se trouve plongé, et qu'ainsi elle n'a pas besoin d'une activité qui lui soit propre pour stimuler ses organes (ce qui ne prouve pas du tout qu'elle en soit dépourvue); 2° ou bien que chaque organe, excité du dehors, ou par le mouvement intestin des parties du corps, peut aider l'ame à exciter indistinctement tel ou tel autre organe, en sorte qu'il y ait une espèce de solidarité universelle entre toutes les parties du corps en fait d'excitation (ce qui n'est pas vraisemblable, et qui ne prouve point, en tout cas, qu'il en soit ainsi).

3° Enfin, les conceptions de rapport, telles que celles de *plus,* de *moins,* etc., comment les expliquer par la comparaison, si la comparaison ne juge pas, ne raisonne pas, ne conçoit pas les rapports, et surtout si elle est démontrée impossible dans l'hypothèse où elle devrait être un résultat homogène à l'aboutissement des nerfs dans un centre nerveux? Que serait-ce encore si, en fait, il n'y a pas de centre pareil; si ce centre, lors même qu'il existerait, n'était point nécessaire à la comparaison, et par conséquent au jugement et au raisonnement? Mais, et cette observation s'applique à tout ce qui précède et à tout ce qui va suivre, nous nous plaçons toujours sur le terrain physiologique où l'auteur se met lui-même; nous

l'acceptons toujours comme une hypothèse, sauf à la ruiner plus tard par les observations physiologiques elles-mêmes, après en avoir démontré logiquement l'insuffisance.

On le voit, l'entendement, ou plutôt ses opérations sur les intuitions, le souvenir, la généralisation, le jugement et le raisonnement, sont absolument inexplicables par la physiologie.

IV. Des notions qui n'ont rien de commun avec la matière des perceptions, je veux dire les *conceptions* de la raison pure, telles que celles d'espace, de temps, de quantité, de relation, de modalité, de finalité, de justice, de bien moral, de vérité, d'ordre, sont bien moins explicables encore par voie d'analyse, d'identité ou de transformation, en partant des impressions et des mouvements organiques. C'est là le produit le plus élevé de l'activité intellectuelle, et par conséquent le moins compréhensible par les moyens physiques ou organiques. On ferait des volumes si l'on voulait prouver avec quelques détails cette vérité, d'ailleurs si frappante pour ceux qui ont des idées saines sur la nature, l'origine et la formation des idées. Et rappelons, en passant, que les propriétés organiques, d'où l'on prétend tirer quelque chose, ne sont rien par elles-mêmes : car le *mouvement*, le *contact*, l'*impression*, etc., tout cela n'est déjà que *relations*, manières de concevoir les choses, manières d'être conçues des choses par conséquent, pures vues de l'esprit humain, quoique s'appliquant aux choses, et constituant leur caractère de cognoscibilité. Il faut voir sur ce

point la *Psychologie*, ch. Raison, et la *Théorie de la Connaissance*.

V. On conçoit encore que des esprits soient assez peu familiarisés avec l'analyse métaphysique pour ne pas distinguer les sensations des intuitions, pour croire que les unes et les autres sont représentatives des qualités des choses, et pour ne distinguer pas davantage la sensation et l'intuition de l'impression nerveuse. Mais comment peuvent-ils voir encore dans cette impression les sentiments d'admiration, d'étonnement, d'enthousiasme, d'amour, de ravissement, à la vue du beau, du sublime, du juste, du bien, du vrai? En vain l'organe sensitif réagirait sur lui-même : si la réaction dans l'ordre physique est de même nature que l'action, elle ne produira jamais que mouvement. Qu'entend-on, d'ailleurs, ici, par réaction, et le fait est-il bien certain? Pour nous, il ne nous est pas plus donné de concevoir la réaction d'une molécule de matière sur *elle-même*, que de concevoir que un soit deux. Si donc un organe revient sur lui-même, ce n'est jamais qu'à parler improprement et figurément : car il ne forme pas une unité indivisible; seulement, l'une de ses parties peut se replier sur une autre.

La réflexion ne cesse d'être manifestement impossible, contradictoire, sans cesser d'être inconcevable cependant, qu'à la condition que ce qui réfléchit, qui prend conscience de soi, ne soit ni multiple ni divisible.

VI. La *conscience* est une sorte de compénétration de tout soi-même comme être pensant, et ce

n'est que figurément qu'on a appelé *réflexion* l'acte de prise de possession de soi-même, la connaissance de soi. Aussi ne faut-il pas s'étonner que ceux qui prennent ce mot à la rigueur de la lettre croient trouver une sorte d'impossibilité à cet acte de *repliement :* car alors ils conçoivent, sans s'en douter peut-être, le moi étendu, flexible, repliable sur lui-même. La vérité est qu'il n'y a pas là d'étendue, pas même un double état dont l'un, le second, serait destiné à connaître le premier. Ce n'est là qu'une illusion. La conscience est immédiate; et si le sujet *moi* ne pouvait sentir immédiatement *ses* états, il ne pourrait pas se mettre pour ainsi dire en dehors de lui-même, pour les percevoir et les affirmer par voie de réflexion. Je ne nie pas pour cela qu'il n'ait la faculté d'y donner son attention, d'y être, pour ainsi dire, plus ou moins sensible à son gré; mais tout cela s'exécute sans mouvement; son action ne peut être comparée à celle d'un médecin qui se tâte le pouls. D'ailleurs, s'il était étendu, composé, et s'il se repliait réellement sur lui-même pour prendre connaissance de son être, de ce qu'il y a de plus intime en lui, dans ses modes, il faudrait qu'il fût pénétrable à lui-même; il serait donc, par hypothèse, matériel, et, par le fait, pénétrable, car la conscience est un fait; ce qui est contradictoire.

Que pourrait-on répondre à cette difficulté? Que les états, les modes, ne sont pas à l'intérieur du sujet *moi* étendu, mais à sa surface, et qu'il ne serait par conséquent pas obligé de pénétrer une

partie de lui-même pour se connaître? Je réponds à mon tour, 1° qu'alors ses états intimes resteraient inconnus, puisqu'ils ne peuvent être connus que par réaction ou réflexion, suivant l'hypothèse; 2° que si une partie quelconque du sujet étendu *moi* ne peut se connaître elle-même immédiatement, elle ne peut être connue par une autre partie du même sujet qui vient s'y appliquer : car cette seconde partie, dans l'hypothèse même où elle n'aurait point déjà les états de la première avant cette réaction, dans l'hypothèse où ces états d'emprunt seraient consécutifs, ne serait pas plus apte à les sentir (ces états qui lui sont devenus propres), que ne l'était la partie à laquelle elle les soustrait; la position est exactement la même. Ainsi, la réflexion ou réaction n'explique point du tout le phénomène de la conscience dans l'hypothèse matérialiste. Bien plus, c'est qu'il y a toujours, sous tous les points de vue, l'incompatibilité de l'unité absolue de la conscience avec la multiplicité des organes et des parties d'un sujet étendu, sujet qui ne pourrait devenir *réellement* un (car jusque là il n'est un que *collectivement*) qu'autant que ses parties se compénètreraient pour se réduire toutes ensemble à un seul point, à une unité absolue, unité fictive quand il s'agit de matière, et qui en est dès-lors l'anéantissement.

VII. Cabanis explique-t-il mieux l'activité sous toutes ses formes secondes, qu'il ne l'a expliquée sous la forme première de la sensibilité et de l'intelligence? c'est ce que nous allons voir. Sans nier que les tendances instinctives s'ignorent, que des

impressions *originellement* sans conscience y ont une grande part; que ces impressions, ou plutôt ces mouvements organiques, aient souvent leur foyer dans les viscères; ne reste-t-il pas vrai néanmoins, 1° qu'il vient un moment où le *moi* éprouve un sentiment, quelque vague qu'il soit, à la suite de ces mouvements intestins; 2° que si le corps doit faire une série de mouvements coordonnés pour atteindre le but de l'instinct, c'est le moi qui doit les commander, et par conséquent les *concevoir* d'abord, les *vouloir* ensuite, les *diriger* à l'aide de la perception, et les *exécuter* par son *action* sur les organes? Or il y a tout cela dans la plupart des mouvements de l'homme dus primitivement à l'instinct, et tout cela est inexplicable, ainsi qu'on l'a vu, par des impressions nerveuses, par des mouvements organiques.

On peut dire la même chose des *penchants* et des *habitudes*.

VIII. Je veux bien que la *locomotion* soit l'effet *immédiat* de la réaction de l'organe sensitif sur les organes moteurs ou musculaires. Mais d'où vient cette réaction des nerfs? Des déterminations, répond-on.—Et les déterminations, que sont-elles et d'où viennent-elles? sont-elles encore des mouvements ou des sensations, des idées ou des sentiments, des jugements, des volitions ou actes internes de la volonté? En vain on parle d'un mouvement intérieur, incessant, fruit de l'oscillation naturelle à la matière organisée et vivante. Jusque là peut-être les mouvements végétatifs de la plante sont explicables, à part cependant leur ré-

gularité déterminée; mais les mouvements volontaires, intelligents, n'ont plus rien de commun dans leur principe avec cette oscillation moléculaire de la matière *organisée.* Et puis, comment a-t-elle pu s'*organiser,* cette matière? Est-ce encore en vertu de ces mouvements oscillatoires qui sont l'effet de l'organisation? On le voit, la physiologie est si loin de pouvoir expliquer les phénomènes animiques, qu'elle ne peut pas même rendre raison de ses hypothèses.

IX. En faisant toujours procéder l'insensible du sensible, Cabanis dut faire naître la pensée du langage, au lieu de ne voir dans le langage qu'un effet de la pensée. Il va beaucoup plus loin : il pense que les sensations elles-mêmes pourraient bien être le fruit des signes du langage, puisqu'il n'y a de sensation qu'autant qu'elle est distincte, et qu'on ne distingue rien qu'à l'aide des signes.

Nous ne ferons à ce sujet qu'une simple question : nous demanderons aux sensualistes matérialistes et spiritualistes (car le spiritualisme empirique se concilie très-bien avec le sensualisme), comment donc alors on a pu percevoir les signes du langage et les distinguer de ce dont ils étaient signes ou expressions? et si *percevoir* des signes en eux-mêmes, les distinguer, ce n'est déjà pas avoir des intuitions? si les *concevoir* comme signes, ce n'est déjà pas penser à un très-haut degré? si les employer comme tels, ce n'est déjà pas *vouloir?* et si tout cela n'est cependant pas nécessaire pour parler? si par conséquent le sen-

tir, le penser et le vouloir ne précèdent pas nécessairement la parole?

Cabanis ajoute, avec Condillac, que les langues sont des *méthodes* analytiques, confondant ainsi la méthode et l'instrument, et n'apercevant pas que la méthode a dû présider à la confection du langage, et par conséquent la précéder, ou du moins marcher de front avec elle. Au reste, il ne paraît pas qu'il entende le mot langage dans toute sa profondeur, qu'il admette le *langage des choses :* il n'y pense même pas.

Il fait naître les sympathies du langage, sous prétexte que nous ne savons que nos semblables souffrent ou jouissent que par l'expression de ces états internes, ce qui est très-vrai, mais en même temps très - superficiel : car l'une de ces choses n'est point le principe nécessaire de l'autre. Il fallait donc quelque chose de plus, pour faire de nous des êtres *sympathiques,* que l'*idée* de la souffrance dans nos semblables.

X. En dérivant, par voie de transformation ou d'analyse, la comparaison d'une double impression reçue par les nerfs et transmise à un centre nerveux, en faisant naître ensuite de la même manière le jugement de la comparaison, il croit tirer ensuite du jugement, et par le même procédé, la *volonté.* Comment alors pourrions-nous vouloir juger, comparer, donner notre attention? Qui ne voit, d'ailleurs, que le jugement n'est qu'un rapport conçu souvent passivement (v. le Jugement): tandis que la *volition* est un phénomène interne, un fait, un acte; et la *volonté,* la puissance, la

cause, la faculté productrice de cet acte, c'est-à-dire l'activité humaine déterminée comme nous l'avons dit ailleurs (v. la Volonté), et par conséquent une aptitude de l'ame, aptitude qui fait partie de son essence, qui est toujours la même, quoique différente dans ses effets ou son degré d'énergie; tandis que le résultat du jugement est variable, discontinu, et étranger aux aptitudes essentielles de l'ame, dont il est l'effet sans doute, mais qu'il ne constitue pas pour cela?

XI. Déjà nous avons parlé de l'instinct, du penchant et de l'habitude. On peut dire les mêmes choses, à plus forte raison, des passions considérées concrètement ou de leurs éléments, ainsi que des émotions. Tous ces phénomènes sont donc physiologiquement inexplicables, quoiqu'on puisse signaler quelques circonstances organiques qui semblent être soit une occasion ou une condition, soit un effet du mouvement animique passionnel. Mais il n'y a pas de logique à confondre deux phénomènes essentiellement divers, parce qu'ils se rencontrent dans le même sujet en même temps. On ne peut pas davantage les regarder, l'un comme cause, l'autre comme effet. Le rapport de la succession n'est pas celui de causalité.

XII. Le sensualisme matérialiste n'explique pas la liberté. Il la nie lorsqu'il est conséquent. Nous sommes donc dispensé de faire voir que son explication à cet égard, comme à tous les autres, est insuffisante. Nous avons réfuté ailleurs le fatalisme.

On pense bien que sans liberté, sans notions

absolues de bien et de mal moral, *l'empire de soi* n'est ni possible, ni fondé en raison; et que la *morale*, en tant que science, doit rentrer, comme conséquence de l'observation des phénomènes organiques, dans la Physiologie. Aussi Cabanis regarde-t-il la physiologie comme la véritable et unique base de la morale. De la morale animale, peut-être; de la morale humaine, cela ne se peut : parce que sans liberté et sans conceptions de l'ordre moral, il n'y a pas de moralité possible; et ce qu'on décore encore de ce nom mérite tout au plus le titre de penchant et de passions éclairées par les calculs d'une intelligence toute préoccupée du plus grand bien physique de l'agent, le titre de prudence en un mot.

XIII. Il n'est pas étonnant que Cabanis n'ait pas distingué le moi phénoménal, pensée réfléchie, ou simplement pensée, du moi substantiel (v. la Psychologie rationnelle), quand la plupart des spiritualistes s'y sont trompés. Mais sa manière de concevoir le sujet présente plusieurs bizarreries remarquables.

1° Il conçoit l'homme, pour ainsi dire, double : l'un intérieur, l'autre extérieur. Le premier est le sujet proprement dit; il est le centre où aboutissent toutes les impressions, où elles se transforment en sensations, en idées, en jugements. La volonté, qui naît du jugement, imprime à l'homme intérieur des mouvements qui vont se reproduire sur une plus grande échelle dans l'homme extérieur, de la même manière que les impressions du dehors sont allées, la plupart, se concentrer au-de-

dans. De là un système d'action et de réaction constant, et comparable au mécanisme du télégraphe, y compris le sujet qui observe, reçoit les signes, et réagit ensuite au-dehors. Il peut être aussi un point de départ pour la manifestation de certains signes : en sorte que les phénomènes précédents ne sont plus que des causes occasionelles de ces signes.

2° Si le moi réside *exclusivement* dans la volonté, comme le dit Cabanis, et si la volonté résulte du jugement, le jugement de la comparaison, la comparaison de deux impressions, les impressions des modifications physiques des nerfs, ces modifications de la sensibilité, qui n'est elle-même qu'une *circonstance de la matière organisée* : la volonté, le moi, se résout lui-même en cette circonstance, c'est-à-dire en un mode rationnel, en une manière d'être conçue de la matière organique. Ou bien, si le moi ne peut se transformer ainsi et venir de si loin, ce que semblerait effectivement indiquer le mot *exclusivement*, il faudra convenir alors qu'il ne se trouve dans aucune opération antérieure à la volonté, et par conséquent que le moi n'accompagne ni le jugement, ni la comparaison, ni l'attention, ni la conception, ni l'intuition, ni la sensation, et que nous ne pouvons pas dire : Je sens, je perçois, je conçois, je donne mon attention, je compare, je juge, je raisonne, mais seulement *Je veux.* En est-il ainsi? Toutes les langues et tous les hommes disent que non. Et comment le moi éclorait-il à la surface de ses opé-

rations! Lui qui doit en être le *sujet*, en serait comme le dernier *mode*, le dernier produit!

3° Et cependant, troisième bizarrerie, le fœtus a déjà conscience de son moi : car il exécute des mouvements; donc il les veut; donc il en a l'idée; donc il a des désirs; donc il a des besoins; donc il sent; donc il vient au monde avec des sensations, des besoins, des désirs, des penchants, des habitudes, même des idées; donc il n'y vient pas table rase; donc il y a des idées innées! — Et voilà, encore une fois, comment les extrêmes se touchent! comment un excès conduit dans un autre! Pour n'avoir pas voulu admettre des idées distinctes des modifications physiques, organiques, on s'est trouvé dans la nécessité d'admettre des idées innées, parce qu'en effet les nerfs ont, dès l'origine, des modifications déterminées.

4° C'est par suite d'une erreur analogue, que l'auteur se trouve forcé d'admettre plusieurs *moi*, autant que de systèmes nerveux, plus un moi général et central, seul que l'animal puisse connaître, et dont nous avons déjà parlé.

Telle est la doctrine physiologico-psychologique de Cabanis, du moins dans ses points essentiels. On sait maintenant comment elle explique les phénomènes animiques par les phénomènes corporels.

On peut bien, sans doute, signaler les conditions organiques qui précèdent, accompagnent ou suivent constamment certains phénomènes animiques; et, sous ce rapport, la science a beaucoup à faire encore, et les découvertes en ce genre

sont du plus haut intérêt. Mais prétendre expliquer par voie d'analyse, de transformation, d'identité fondamentale, les phénomènes animiques par les phénomènes d'un tout autre ordre, les phénomènes physiologiques, c'est se faire une idée complètement fausse de la nature des choses, de la puissance des méthodes et de l'avenir de la science. Telle était l'erreur capitale de Cabanis, erreur partagée par Broussais, dont nous allons parler, et portée bien plus loin encore par Fourcroy, qui s'écria, dit-on, dans une de ses leçons de chimie, qu'un jour peut-être la sensibilité sortirait d'une cornue.

SECTION TROISIÈME.

Broussais.

Cabanis faisait l'admiration de Broussais. Aussi l'anthropologie du second ne diffère guère de celle du premier. Nous ne nous attacherons qu'aux principaux points de divergence : encore n'oublierons-nous pas que nous aurons à examiner d'une manière toute spéciale la doctrine phrénologique de Broussais, plus tard. Il ne s'agit, pour le moment, que de son livre sur l'*Irritation et la Folie*. Nous suivons la seconde édition donnée par son fils, mais préparée en grande partie par l'auteur. Notre marche sera toujours la même ; nous nous abstiendrons des réflexions inutiles, et nous regarderons comme oiseuses des réfutations suffisamment indiquées par celles de la doctrine de Cabanis.

I. *Sensation, sensibilité.* — « On parviendra peut-

être, c'est Broussais qui parle, à prouver que la sensation se compose d'un cercle d'excitation parcourant l'encéphale et les extrémités nerveuses [1].

» La sensibilité appartient au moi; elle est la conséquence de l'irritabilité, mais pas la conséquence nécessaire : tout ce qui est sensible est irritable, mais tout ce qui est irritable n'est pas pour cela sensible.

» La sensibilité organique est une abstraction superflue, matérialisée dans le système de Haller, qui l'attache au tissu des nerfs. Elle doit être rapportée à l'excitation : — ses modifications nous donnent toutes les opérations intellectuelles. Le fait du sentir ne peut, du reste, être considéré que comme une fonction du cerveau. Il diffère en quelque chose de l'intelligence et de l'instinct : les affections sensibles sont les mobiles de tous nos actes. »

[1] Les mots *excitation*, *irritation*, jouent un trop grand rôle dans la Physiologie intellectuelle de Broussais, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'en donner ici, d'après lui, la définition.

1° *Irritation :* action des irritants, ou état des parties vivantes irritées.

2° *Irritants :* modificateurs de notre économie, qui exaltent l'irritabilité ou la sensibilité des tissus vivants, et qui élèvent ces phénomènes au-dessus du degré normal.

3° *Irritabilité :* faculté que les tissus vivants possèdent, de se mouvoir par le contact d'un corps étranger. L'irritabilité pure est sans conscience; avec conscience, c'est la sensibilité. Il faut être irritable pour être sensible; mais il n'est pas nécessaire d'être sensible pour être irritable.

4° *Excitation :* effet des excitants. Elle s'appelle aussi excitement.

5° *Excitants :* modificateurs qui mettent en jeu la sensibilité. On les appelle encore stimulants.

Observations. 1° L'auteur fait de la sensation un mode physique, puisqu'il pense qu'elle n'est peut-être qu'un cercle d'excitation, et que l'excitation est pour lui la même chose que l'irritation, laquelle ne suppose que l'irritabilité, et non la sensibilité, quoique la sensibilité puisse se manifester ensuite.

2° Il la localise en tous cas dans le cerveau, quoiqu'il la rapporte au moi. C'est que le moi, sachons-le tout de suite, n'est pour Broussais « que les sens en rapport avec le cerveau : — c'est un phénomène de l'action cérébrale qui tient à nos organes, — un phénomène nerveux qui ne tombe pas sous les sens. »

3° C'est avec raison que l'auteur met en jeu la sensibilité après l'irritabilité, et qu'il rejette la sensibilité organique de Haller, de Bichat, de Richerand, de Bérard, etc. ; mais il y aurait eu plus de conséquence à lui donner un autre sujet que le cerveau.

4° Si la sensibilité nous donnait toutes les opérations intellectuelles, il faudrait : 1° nier l'existence de notions qui n'ont rien de commun avec les données des sens ; 2° soutenir que l'attention, l'abstraction, la comparaison, toutes les *fonctions* (je ne dis pas facultés) de l'entendement, sont des manières de sentir : deux choses qui seraient fausses.

5° Les affections sensibles sont les mobiles *immédiats* de toutes nos actions, mais pas leur mobile unique, ni leur mobile médiat : les idées, les conceptions de juste, de bien moral, d'honnête, etc.,

ont aussi leur part d'influence dans nos déterminations.

II. *Perceptions ou intuitions.* — « La perception est une espèce d'excitation de la substance cérébrale, où elle s'opère. Tous les phénomènes intellectuels se réduisent à la perception. » — Inutile de reproduire ici une polémique déjà dirigée contre une erreur analogue.

III. *Fonctions de l'entendement.* — « L'*attention* est le premier degré de la mémoire. C'est un mode d'excitation encéphalique des plus actifs. — La *comparaison* cherche et sent les rapports dans les représentations quelconques. Elle est un sentiment primitif. — La *mémoire* est fondée sur ce qu'on appelle liaison des idées ; (et cependant) c'est la première condition de l'idée. » — Même observation qu'au n° II.

IV. *Raison.* — Les conceptions. — Le raisonnement.

« La raison, conçue comme faculté spéciale (ou comme fonction particulière de l'intelligence), est une création hypothétique. » — Et cependant l'auteur entrevoit la différence entre les conceptions, les idées et les intuitions, quoiqu'il appelle tout cela du nom commun de *perceptions* ou *d'idées*. Mais il fait des unes et des autres des modifications cérébrales. Toutes nos idées, dit-il, sont associées à des mouvements de la matière nerveuse comme des effets à leurs causes.

V. *Sentiments.* — Broussais confond certaines conceptions avec les sentiments qui les suivent, et qu'il appelle sentiments supérieurs. C'est pour-

quoi il dit qu'ils sont tous représentatifs. Mais il ne voit en eux que des instincts supérieurs; tels sont : le sentiment de la sociabilité, le sentiment religieux; celui du devoir, de la justice (qu'il donne aux animaux), etc.

VI. *Conscience* et *réflexion.* — « L'idée de la conscience vient elle-même des sens : elle n'est pas antérieure à toute perception. Ce qu'on appelle ses phénomènes doit éprouver des interruptions. Elle est dépravée dans la folie, nulle dans la démence. » —V. n° II.

VII. *Instinct.* — « Règne seul chez l'enfant naissant; naît dans l'encéphale; est perçu par la représentation personnelle; se mêle aux idées, aux sentiments; est un effet de l'appareil nerveux. » —V. n° II.

VIII. *Locomotion.* — « Les muscles sont mis en mouvement par la matière nerveuse. » —V. n° II.

IX. *Langage.* — « Produit par des sons et des signes. » —V. n° II.

X. *Volonté.* — « Dépend du développement des organes de la comparaison et de la causalité; est un résultat de l'action de la substance cérébrale; est détruite par l'excès d'excitation. » —V. n° II.

XI. *Passions.* — « Le physiologiste ne peut voir dans l'émotion agréable ou pénible qui sert de pivot à la passion, et de mobile aux actions de l'homme autre chose qu'une excitation du système nerveux; et, en observant l'homme toujours de plus près, il finit par se convaincre que ses mobiles doivent leur puissance sur la volonté à la part qu'y prennent les viscères. En effet, l'amour-

propre; s'il est satisfait, réveille le sentiment de joie; s'il est blessé, il développe le sentiment de tristesse, qui est bientôt suivi du sentiment de colère. Or ces trois sentiments, dont l'origine est dans l'encéphale, ont pour effet constant une stimulation de l'appareil nerveux viscéral; et cette stimulation, réfléchie sur l'encéphale aussitôt que produite, est la puissance secrète qui fait cesser notre hésitation et détermine nos actes.»—V. nº II.

XII. « La *liberté*, suivant Broussais, n'est pas un fait de conscience; et, quoiqu'il nous semble que nous soyons libres, nous ne le sommes réellement pas. Des impulsions secrètes nous déterminent toujours. Le fou, le monomane, ne se croit pas moins libre que nous. La liberté se rattache à la perception cérébrale. » (II, p. 141-146.)—V. nº II.

« La pensée tout entière n'est donc que le résultat de l'action de la substance cérébrale. » (II, p. 63.)—V. nº II.

Quant au principe pensant lui-même, il ne peut être, suivant Broussais, qu'un phénomène intermittent, destructible, subordonné à l'état de la matière nerveuse encéphalique. « L'ame, ne pou-
» vant être une substance, n'est rien; et si elle
» est quelque chose, c'est un sentiment qui existe
» uniquement dans notre cerveau, et qui se dé-
» veloppe avec une représentation du concret. Si
» cela est, ce n'est pas la peine d'en parler. J'ai-
» merais mieux mettre l'ame dans la représenta-
» tion personnelle, qui est, comme nous l'avons
» prouvé, un acte du cerveau; et c'est effective-
» ment ce qu'ont fait les derniers psychologistes,

» à l'exemple de Descartes (T. I, p. 563). » — C'est là une erreur historique née du besoin d'une autorité à l'appui d'une erreur dogmatique. Descartes et les spiritualistes modernes entendent par *ame* quelque chose de plus que la conception de soi-même comme *pensée :* ils conçoivent par-là un sujet substantiel dont la pensée est le mode ou l'état. Ils expriment, il est vrai, ces deux choses réunies par le mot *personne;* mais il ne faut pas leur faire dire que la notion de sujet réel est exclue de la représentation personnelle.

Broussais attribue pour rôle au système nerveux « de transmettre les stimulations d'une partie de l'économie à l'autre, et dit qu'en le remplissant, il fait paraître cinq ordres de phénomènes : 1° les mouvements oscillatoires du cœur et du système vasculaire ; 2° les mouvements contractiles des fibres musculaires viscérales; 3° les mouvements des muscles respirateurs, toujours coordonnés avec ces derniers et attestant l'intervention de l'encéphale ; 4° les mouvements de ces muscles et de ceux de la voix et de la locomotion dans un ordre et dans un but que l'on peut saisir, mais sans opération intellectuelle; phénomène de pur instinct, qui n'est lui-même que l'expression des premiers besoins donnée par l'appareil nerveux encéphalique; 5° enfin, les mêmes mouvements sous la direction de l'intelligence, qui tantôt les coordonne d'après les suggestions qu'elle reçoit de l'instinct, et tantôt d'après les désirs, qui ont leur source dans le besoin d'observation. » (P. 119 et s., T. I.)

« Nous croyons inutile de nous livrer ici à des observations critiques, qui ne seraient, en grande partie, que la reproduction de celles que nous a suggérées la doctrine de Cabanis[1].

SECTION QUATRIÈME.

M. Magendie.

Nous insisterons peu sur ce physiologiste, par la double raison qu'il s'est beaucoup moins occupé des phénomènes animiques que les deux précédents, et parce que M. Müller, qui a écrit après lui, reproduira celles de ses observations qui nous intéressent le plus.

I. *Des sensations et du système nerveux en général.*

« Les sensations, de même que les autres fonctions de l'économie animale, sont le résultat de l'action des organes, et sont par conséquent essentiellement actives. » — L'auteur commet ici deux fautes : il attribue complètement à l'organisme ce qui ne lui convient qu'en partie, et prend le mouvement pour l'activité.

— « On peut dire que, pour la forme et la couleur, il n'y a pas deux nerfs qui se ressemblent. »

— « C'est en s'anastomosant, que les nerfs forment des plexus. »

— « La substance des nerfs jouit des mêmes

[1] Voir d'ailleurs, pour l'appréciation du matérialisme contenu dans l'ouvrage de l'*Irritation et de la Folie*, le chapitre III, t. I, de la Physiologie de M. Blaud; et, pour la réfutation du matérialisme du même auteur, exposé dans ses *Leçons de Phrénologie*, la fin du présent Livre sur le Rapport du Physique et du Moral.

propriétés que la substance cérébrale (?), et chaque nerf reçoit des artérioles nombreuses relativement à son volume, et présente des radicules veineuses en nombre proportionné. »

— « L'action des nerfs doit être rangée parmi les actions vitales, qui ne sont susceptibles, dans l'état actuel de la science, d'aucune explication. Ni la *vibration* des cordons nerveux, ni le prétendu *fluide* nerveux, ni même l'*électricité*, ne sont des explications satisfaisantes de la transmission des sensations. Et cependant, nul doute que les nerfs ne soient des agents de la transmission des sensations. » — Il est vrai qu'on n'explique point la sensation par aucune cause mécanique, physique, ou même chimique. Il y a plus : on ne l'expliquera jamais. Ce sont là deux ordres de phénomènes qui sont essentiellement différents : jamais donc il n'y aura entre eux la moindre liaison mécanique ou logique. L'auteur s'abuse donc complètement dans ses espérances. La raison de cette erreur tient à cette autre erreur, que les sensations sont transmissibles.

— « Les nerfs sensibles ont pour caractère anatomique d'offrir un ganglion près de leur origine. »

— « On ignore complètement l'utilité des anastomoses nombreuses entre les nerfs; les suppositions qu'on a faites pour en expliquer l'usage, ne font que montrer que la physiologie est encore à son berceau. »

— « Les os, les ligaments, les cartilages, et même plusieurs nerfs, les tendons, les aponévroses, sont insensibles dans l'état sain, et peuvent

même être brûlés, coupés, déchirés, sans que le cerveau (le moi) en soit averti. »

— « Rien n'est plus compliqué, plus difficile en anatomie, que l'étude de l'organisation du cerveau. »

— « La plus grande partie des hémisphères du cerveau, sinon la totalité, est insensible aux piqûres, aux déchirements, aux sections, et même aux cautérisations. »

— « Un animal peut vivre plusieurs jours, et même plusieurs semaines, après la soustraction totale des hémisphères. »

— « Cette soustraction, sur certains animaux, tels que les reptiles, ne produit presque aucun changement dans leurs allures habituelles; il serait difficile de les distinguer d'animaux intacts. »

— « Les sensations n'ont pas leur siége dans les hémisphères, puisqu'elles subsistent après l'ablation de ces parties : la vue seule est anéantie par suite de cette opération. »

— « Il faut distinguer les nerfs du mouvement de ceux de la sensibilité. On voit souvent une même partie se mouvoir et être insensible, et réciproquement. Les racines antérieures des nerfs spinaux président aux mouvements de toutes les parties du tronc et des membres. »

— « La volonté est l'occasion du mouvement; mais elle ne le produit pas directement. »

Elle est, au contraire, la cause animique première des mouvements volontaires. Elle fait mouvoir les muscles par le moyen des nerfs. Elle est donc plus qu'une cause occasionelle; les nerfs et

les muscles ne sont que des causes instrumentales, et non la cause efficiente du mouvement volontaire du corps. Nous ne voyons donc pas bien ce que veut dire l'auteur dans la proposition suivante : « Des expériences ont démontré que, chez les hommes et les animaux mammifères, la volonté a plus particulièrement son siége dans les hémisphères cérébraux; tandis que la cause *directe* des mouvements paraît, au contraire, siéger dans la moelle épinière. » Ce qui fait penser à l'auteur qu'on peut ainsi distinguer la cause des mouvements volontaires en deux causes particulières, l'une animique, et l'autre organique, c'est que « si l'on sépare la moelle épinière du cerveau par une section faite derrière l'occipital, on empêche la volonté de déterminer et de diriger les mouvements, sans empêcher les mouvements eux-mêmes. » — Mais il nous semble qu'alors les mouvements ne doivent plus s'appeler volontaires. Du reste, l'auteur fait à ce sujet une réflexion historique qui mérite d'être pesée : « C'est qu'on peut expliquer les obsessions des temps d'ignorance par les maladies qui livrent des individus à des mouvements bizarres et involontaires. »

— « On parle beaucoup, dans les ouvrages modernes de physiologie, de la sensibilité propre aux bouches absorbantes veineuses : elles sont douées d'un tact fin et sûr par lequel elles discernent les substances utiles et s'en emparent, tandis qu'elles repoussent les substances nuisibles. Ces suppositions ingénieuses, qui ont un charme particulier pour notre esprit avide d'images, sont

détruites aussitôt qu'elles sont soumises à l'expérience. »

II. *Des Sensations particulières.*

1° *Odorat.* « La sensibilité générale de la pituitaire cesse par la section de la cinquième paire, dans les quatre classes des vertébrés; dès qu'elle a eu lieu, aucun contact, aucune piqûre, aucun corrosif même, ne produisent d'impression visible sur la membrane du nez, et, sous ce rapport, la pituitaire ressemble à la conjonctive. Mais ce qui est plus remarquable, la même insensibilité se manifeste pour les odeurs les plus fortes et les plus pénétrantes, telles que celles d'ammoniaque ou d'acide acétique. Il semblerait donc que le nerf olfactif est dans le même cas que les nerfs optiques et acoustiques : il ne peut agir si la cinquième paire n'est point intacte. Si l'on détruit dans un chien les deux nerfs olfactifs, et qu'on présente à l'animal des odeurs fortes, il les sent parfaitement, et se comporte comme s'il était dans son état ordinaire; mais il n'en est pas de même des odeurs faibles. Il serait donc possible que le nerf olfactif ne fût pas le nerf de l'odorat, et que la sensibilité olfactive fût confondue avec la sensibilité générale dans le même nerf. »

2° *Goût.* « La sapidité des corps n'est point en rapport avec leur solubilité. Les dents s'imbibent promptement (on ne sait de quelle manière) des liquides avec lesquels elles sont en contact.—Le nerf lingual est l'organe principal du goût. Mais le palais, les gencives, la face interne des joues, sont aussi sensibles aux saveurs. Si le tronc de la

cinquième paire est coupé dans le crâne, la capacité de distinguer les saveurs est alors complètement perdue pour toute espèce de corps, même les plus âcres et les plus caustiques; la langue, les lèvres, les joues, les dents, les gencives, le palais, etc., sont insensibles sous ce rapport. »

3° *Ouïe.* « La grande sensibilité de l'oreille est à la partie extérieure. Elle est déjà fort obtuse dans la caisse, et le nerf acoustique est subordonné, pour ses fonctions, à la cinquième paire. Quand ce nerf est coupé ou malade, l'ouïe est faible, et souvent abolie. Beaucoup de personnes ont l'ouïe fausse, c'est-à-dire ne distinguent pas nettement les sons. Si l'on se bouche exactement une oreille, et que l'on fasse produire à quelque distance de soi un bruit léger dans un lieu obscur, il sera impossible de juger de la direction du son. »

4° *Vue.* « L'action réunie des deux yeux est absolument nécessaire pour juger exactement de la distance. La rétine est peu ou point sensible; et c'est à tort que sa sensibilité passe pour excessive. Elle ne peut concourir à la vision que sous l'influence de la cinquième paire, laquelle étant coupée, la vue devient presque nulle. Ce n'est qu'au concours d'un autre nerf que la rétine est encore redevable d'être sensible à la lumière après la section de la cinquième paire. Elle n'est donc point le principal organe de la sensibilité de l'œil. Il est probable que le nerf optique transmet au cerveau, dans un instant indivisible, l'impression que la lumière fait sur la rétine, mais on ignore absolument par quel mécanisme. Le nerf optique

soumis à l'expérience, présente les mêmes résultats que la rétine, avec dépendance de la cinquième paire. Son entrecroisement avec celui du côté opposé est certain. »

« La section du nerf ophtalmique est constamment suivie, chez les animaux, d'une violente inflammation avec suppuration abondante de la conjonctive; mais la surface de l'œil n'en reste pas moins insensible. C'est la conjonctive qui rend l'œil si sensible : si les nerfs qui y aboutissent sont coupés, elle n'est pas même sensible à l'action délétère de l'ammoniaque. »

« On a observé que chez les individus affaiblis par les excès vénériens, la pupille est très-large, ainsi que chez les personnes qui ont des vers intestinaux, un engorgement abdominal, une hydrocéphalie, etc.; qu'une application, pendant quelques heures, de plantes narcotiques sur la conjonctive, particulièrement de belladone, dilate la pupille; que souvent dans les affections cérébrales la pupille est ou très-élargie, ou très-contractée. »

« L'harmonie des yeux est ce qui fait que nous ne voyons pas les objets doubles. Dans le strabisme, on reçoit deux impressions d'un même objet. »

5° *Tact.* « Il faut distinguer le tact du toucher : le tact est, à peu d'exceptions près, généralement répandu dans tous nos organes, et particulièrement sur les surfaces cutanées et muqueuses. Dans l'exercice du tact, nous pouvons être considérés comme passifs, tandis que nous sommes essentiel-

lement actifs quand nous exerçons le toucher...... Le tact existe chez tous les animaux, tandis que le toucher n'est exercé que par les parties évidemment destinées à cet usage. Il n'existe pas chez tous les animaux, et n'est autre chose que la contraction musculaire dirigée par la volonté. Jusqu'ici les physiologistes avaient considéré tous les nerfs comme pouvant concourir au tact, et même au toucher. Cette idée est loin d'être exacte : l'expérience montre, au contraire, qu'un grand nombre de nerfs ne paraissent pas doués de cette propriété; et, dans le même nerf, tous les filets ne la présentent pas. »

SECTION CINQUIÈME.

M. J. Müller.

Comme le travail de M. Müller est beaucoup plus physiologique que psychologique, nous suivrons le même ordre que l'auteur. S'il arrive qu'il y ait quelquefois opposition entre M. Müller et ses prédécesseurs, on voudra bien se rappeler qu'il a écrit le dernier. Nous ne voulons cependant voir dans cette circonstance qu'une présomption, et non une preuve, en faveur de la vérité des opinions de l'auteur le plus récent.

Le style des extraits de M. Müller est en général celui du traducteur : si nous l'avons modifié quelquefois, c'est que nous avons cru pouvoir rendre la phrase ou plus coulante, ou plus concise, ou plus claire.

I. *Composition des nerfs.* « Les nerfs sont com-

posés de faisceaux, les uns plus petits, les autres plus gros, disposés parallèlement les uns aux autres, ayant un névrilème membraneux, et s'unissant quelquefois, de distance en distance, sur la longueur d'un cordon, tandis que les fibres nerveuses primitives contenues dans l'intérieur du nerf ne sont qu'appliquées les unes contre les autres, et ne s'unissent jamais entre elles : car, dans les points où les faisceaux semblent s'anastomoser, elles ne font que passer de l'un dans l'autre pour s'accoler à d'autres fibres. » (P. 8.)

« Les fibres primitives des nerfs se ressemblent beaucoup, quant à la forme et à la grosseur, chez des animaux différents.... Les vaisseaux capillaires ne se répandent plus à leur surface, car ils sont plus gros qu'elles; ils ne font qu'étaler leurs réseaux entre ces filaments élémentaires. »

« Il peut y avoir, dit Magendie, jusqu'à 16,000 fibres dans un nerf cylindrique d'un millimètre de diamètre, tel que le crural d'une grenouille. »

« Les fibres tubuleuses du cerveau marchent la plupart en ligne droite, et ne s'anastomosent pas ensemble : on les voit rarement se diviser. On n'a pas encore pu se faire une idée nette du contenu des tubes, dont les parois membraneuses sont fort minces. A en juger d'après les apparences, il serait plutôt gélatineux que solide. »

« Les faisceaux des fibres nerveuses ont la plupart une teinte grise dans le nerf grand sympathique; tandis que ceux des nerfs cérébro-spinaux sont blancs. Mais les nerfs cérébro-spinaux eux-mêmes contiennent aussi quelques petits faisceaux

gris parmi les autres de couleur blanche. Ils proviennent du grand sympathique, et marchent sur les nerfs cérébro-spinaux, du centre vers la périphérie. »

« Il ne paraît pas que les fibres blanches primitives des nerfs cérébro-spinaux s'anastomosent réellement dans ce qu'on appelle les anastomoses des faisceaux, ou plutôt de leurs gaînes. Ces fibres marchent les unes à côté des autres, ou les unes au-dessus des autres, et là même où deux petits faisceaux s'anastomosaient ensemble. Les fibres nerveuses primitives sont indépendantes depuis le cerveau jusqu'aux parties périphériques; elles forment comme des rayons de l'axe du système nerveux. »

« Il est assez probable, au contraire, que les fibres grises s'unissent, du moins par le moyen des ganglions. »

II. *Irritabilité des nerfs.* « Les nerfs, faisant partie des corps organisés, sont irritables comme eux. Les irritations, tant intérieures et organiques qu'inorganiques, c'est-à-dire chimiques, mécaniques, caustiques, électriques, galvaniques, quand elles agissent sur des parties et des nerfs sensibles, donnent lieu à des sensations aussi long-temps que la communication entre les nerfs et l'axe cérébro-spinal demeure intact. »

« Les nerfs, en vertu de leur irritabilité, ont le pouvoir d'exciter des contractions dans les muscles auxquels ils se rendent; ils la conservent tant que ceux-ci vivent, ou, après leur mort, tant que dure leur irritabilité propre. Pour que les muscles

se contractent sous l'influence d'une irritation appliquée aux nerfs, il est nécessaire que la portion de ceux-ci qu'on irrite soit intacte jusqu'aux organes musculaires, quand même sa communication avec le cerveau ou la moelle épinière aurait été détruite. D'un autre côté, toute irritation qui s'exerce sur un nerf entier ou mutilé, produit une sensation tant que la portion de nerf sur laquelle elle agit demeure en relation avec la moelle épinière ou le cerveau. »

« Toutes les fois qu'on tiraille un muscle, qu'on l'irrite, il se contracte, lors même que le nerf en vertu duquel ce mouvement s'exécute, ne communique plus avec le centre cérébro-spinal. Mais il n'y a jamais contraction lorsque l'irritation mécanique porte sur le bout du nerf qui tient à la moelle épinière et au cerveau. »

« La durée de la réaction ou mouvement des muscles soumis au nerf grand sympathique, comme l'estomac, le canal intestinal, la matrice, le cœur lui-même, se prolonge beaucoup au-delà de celle de l'irritation; tandis que dans les muscles de la vie animale, la réaction ne dure pas plus que cette dernière, et cesse même fort souvent avant qu'elle soit éteinte. »

« Lorsque les irritations mécaniques agissent avec une grande intensité, de manière à léser la substance délicate des fibres primitives, la faculté d'exciter des sensations se trouve abolie par-là, pourvu toutefois que le point lésé, comprimé, ou contendu, soit intermédiaire entre celui sur le-

quel porte l'irritation et le cerveau. Même chose pour les nerfs musculaires. »

« Jusqu'à quel point la libre communication des nerfs avec le cerveau et la moelle épinière est-elle nécessaire au maintien de leur irritabilité? Les muscles peuvent-ils conserver l'irritabilité sans qu'il y ait communication entre leurs nerfs et les parties centrales du système nerveux? Ces deux problèmes sont encore loin d'avoir reçu une complète solution. » — L'auteur semble cependant avoir dit plus haut que l'irritabilité avait encore lieu dans un muscle dont les nerfs ne communiquaient plus avec le cerveau.

III. *Principe actif des nerfs.* « Il est bien certain maintenant que le galvanisme n'est point une électricité animale : la force nerveuse diffère essentiellement de l'électricité. »

« Il n'y a point de courants électriques dans les nerfs pendant les actions vitales. »

« Admettre un courant électrique dans les nerfs, c'est donc se servir d'une expression purement métaphorique, comme quand on compare l'action de la force nerveuse avec la lumière, ou avec le magnétisme. »

IV. *Classification des nerfs* en sensitifs, moteurs et organiques. « Il y a des nerfs qui ne possèdent pas de force motrice ou tonique, qui ne peuvent jamais par eux-mêmes exciter de convulsions, soit qu'on les irrite mécaniquement, soit qu'on les irrite galvaniquement, et qui ne font que conduire passivement le courant galvanique. »

« Il y a des nerfs moteurs ou toniques qui, à

la suite d'une irritation immédiate quelconque, manifestent leur puissance par la contraction des muscles. »

« Les racines antérieures des nerfs jumeaux sont toniques; les postérieures ne le sont point. »

« Ni les racines antérieures, ni les racines postérieures, lorsqu'on les garnit seules d'une armature simple, n'excitent, par un mouvement rétrograde, de convulsion dans les parties antérieures du corps de la grenouille, par exemple dans la tête. Il paraît donc que les fibres des nerfs ne communiquent point ensemble dans la moelle épinière. »

« Quelque définitivement démontrée que soit la différence entre les racines antérieures et les racines postérieures sous le point de vue de leurs propriétés sensitives et motrices, il s'en faut beaucoup qu'elle le soit de même en ce qui concerne les cordons antérieurs et postérieurs de la moelle épinière. Il paraît cependant que la région antérieure préside principalement, mais pas d'une manière exclusive, au mouvement, et la postérieure au sentiment. »

« Les nerfs qui président au tact dans les organes de la vie et de l'odorat, ne sont pas les mêmes que ceux qui président à la sensation de couleur et à celle d'odeur. Ces sensations n'ont lieu qu'au moyen des nerfs optique et olfactif. »

» Le nerf ganglionaire possède la sensibilité. Il exerce une influence motrice, mais involontaire, sur les parties auxquelles il se distribue. Dire, comme on l'a fait long-temps, que ce nerf

est destiné au système organique des viscères, tandis que les nerfs cérébro-spinaux fournissent le système de la vie animale, et ajouter qu'il a pour destination d'unir les nerfs les uns avec les autres en un tout harmonique, qu'il est la cause des sympathies, c'est émettre des assertions bien peu satisfaisantes. Il a une composition analogue à celle des nerfs cérébro-spinaux. Il contient des fibres motrices, des fibres sensorielles, et d'organiques. Ces dernières seules sont destinées aux actes nutritifs et se rapportent d'une manière spéciale aux ganglions. Il est probable que les gauglions prennent aussi part aux mouvements involontaires. »

V. *Mécanique du principe nerveux.* L'auteur entend par-là l'ensemble des lois suivant lesquelles la propagation de l'effet a lieu dans les nerfs, ou, en d'autres termes, la théorie des mouvements du principe nerveux. « On ignore encore si, quand les nerfs agissent, une matière impondérable les parcourt avec une vitesse incalculable, alors même qu'après leur section elle vient à y être dégagée par un irritant quelconque ; ou si l'action du principe nerveux ne consiste qu'en une oscillation d'un principe impondérable déjà existant dans les nerfs, et que le cerveau ou une irritation quelconque fait vibrer. »

« Lorsque l'on compare entre elles les diverses parties du système nerveux, on voit que les unes jouent le rôle de conducteurs, et les autres celui de moteurs du principe nerveux. Les conducteurs sont les nerfs, les moteurs sont les organes cen-

traux. Cependant les nerfs ne se montrent pas simples conducteurs : quand on les a séparés du cerveau, ils sont pendant quelque temps moteurs et conducteurs à la fois, mais peu à peu ils perdent cette double faculté.... »

« Aucune des tentatives qui ont été faites pour mesurer la rapidité de l'action nerveuse ne repose sur une base expérimentale solide. Il paraîtrait qu'elle varie suivant les organes et les individus. » (T. I, p. 144 et s.)

« La force motrice n'agit dans les nerfs que suivant la direction des fibres primitives qui se rendent aux muscles, ou suivant celle dans laquelle les nerfs se ramifient, et jamais en sens inverse. »

« L'irritation mécanique ou galvanique d'une partie d'un tronc nerveux ne met point en jeu la force motrice du tronc entier, mais seulement celle de la partie qui reçoit l'irritation. »

« Un nerf rachidien qui entre dans un plexus, et qui contribue avec d'autres nerfs rachidiens à la formation d'un gros tronc nerveux, communique sa force motrice non pas au tronc tout entier, mais seulement aux fibres par lesquelles il se continue depuis le tronc jusque dans les branches. »

L'auteur appelle *mouvements associés* « des mouvements musculaires qui ont lieu contre la volonté, en même temps que d'autres sont provoqués par elle. Tous ces mouvements ont leur origine dans le cerveau. »

« Pour qu'une sensation soit possible, il faut qu'un nerf tienne encore au cerveau (que l'auteur appelle l'origine de la conscience), soit immé-

diatement, soit médiatement par la moelle épinière. »

« Lorsqu'un tronc nerveux est irrité, toutes les parties qui en reçoivent des branches ont le sentiment de l'irritation, et l'effet est alors le même que si les dernières ramifications de ce nerf avaient été irritées toutes à la fois. »

« L'irritation d'une branche de nerf est accompagnée d'une sensation bornée aux parties qui reçoivent des filets de cette branche, et non d'une sensation dans les branches qui émanent plus haut, soit du même tronc nerveux, soit du même plexus. »

« Lorsqu'une partie reçoit, par le moyen d'une anastomose, des nerfs différents, mais de même espèce, après la paralysie d'un de ces nerfs, l'autre ne peut pas entretenir la sensibilité de la partie entière, et le nombre des points qui demeurent sensibles correspond à celui des fibres primitives demeurées intactes. »

« Des parties différentes de l'épaisseur d'un nerf sensitif produisent, quand on les irrite, les mêmes sensations que si des ramifications terminales différentes de ces parties du tronc venaient à être irritées. »

« Les sensations des fibres nerveuses les plus déliées sont isolées comme celles des troncs nerveux; et elles ne se mêlent point entre elles, depuis les parties extérieures jusqu'au cerveau. »

» Quoique la sensation semble avoir lieu dans les parties externes lorsque l'on comprime un tronc nerveux, cependant une forte compression

de ce dernier paraît être sentie en même temps dans le lieu où elle s'exerce. »

« Lorsque le sentiment est complètement paralysé dans les parties extérieures, par le fait de la compression ou d'une section, le tronc du nerf peut encore, dès qu'il vient à être irrité, éprouver des sensations qui semblent avoir lieu dans les parties extérieures auxquelles il aboutissait. D'où la théorie, confirmée par l'expérience, conclut que la section des nerfs n'est généralement d'aucune utilité dans les névralgies. »

« Lorsque le membre dans lequel se répand un tronc nerveux, a été enlevé par une amputation, ce tronc, attendu qu'il renferme l'ensemble de toutes les fibres primitives raccourcies, peut avoir les mêmes sensations que si le membre amputé existait encore, et cet état persiste pendant toute la vie. » (P. 173-177.)

« De même que la situation relative des fibres primitives dans le lieu de leur origine au cerveau et à la moelle épinière, où elles déterminent des sensations, ne subit aucun changement lorsque leur situation relative à leurs extrémités périphériques change, de même les sensations d'emplacement que procurent les fibres dépendent de l'ordre dans lequel celles-ci naissent, et non de la situation relative qu'affecte leur extrémité périphérique. »

« Il arrive quelquefois qu'une sensation en excite une autre. C'est ce que l'auteur appelle des sensations associées. Il explique ce fait par l'irradiation de la sensation consécutive à celle de

l'irritation dans la moelle épinière ou dans le cerveau. » (T. I, p. 179-184.)

Il y a aussi des sensations mélangées ou coïncidentes (p. 184). La précision et la netteté des sensations paraissent dépendre du nombre des fibres primitives qui se répandent dans une partie : plus ces fibres sont rares dans un organe, plus les impressions, reçues par des parties diverses, mais voisines, tendent à n'agir que sur une seule fibre primitive, et plus il doit être facile de confondre les unes avec les autres les impressions faites par divers points de la peau. (P. 184-188.) — Un exemple de la coïncidence et de l'identification des sensations, suivant l'auteur, c'est celui de la vision unique avec deux yeux. L'explication de ce phénomène est celle de Newton, de Wollaston, et de Reid.

M. Müller appelle mouvements de réflexion ceux qui succèdent aux sensations. Il ne les attribue point à un *conflit* entre les fibres sensitives et les fibres motrices, mais à la réaction de l'excitation sensorielle reçue par le cerveau et la moelle épinière sur des fibres motrices : la moelle épinière est ici l'intermédiaire entre l'excitation sensorielle ou centripète, et l'excitation motrice ou centrifuge ; mais il y a beaucoup de cas où l'irritation locale des nerfs se borne à provoquer des convulsions partielles qui ne peuvent pas toujours être expliquées par la moelle épinière comme intermédiaire entre les fibres sensorielles et les fibres motrices (v. ces cas, p. 199-206). Dans un grand nombre de cas, la sensation prend part aux mou-

vements réfléchis, par exemple dans l'occlusion des paupières sous l'influence d'une vive lumière; mais si l'on fait attention que toutes les parties d'une salamandre terrestre qui renferment encore un peu de moelle épinière, montrent des mouvements réfléchis, il devient difficile de considérer le fait comme étant susceptible d'une application générale.

« Il n'est pas prouvé que l'action des fibres sensitives soit purement centripète, et celle des fibres motrices exclusivement centrifuge. Mais on sait, en tous cas, que les muscles n'ont point de contractilité sans le concours des nerfs, et que les fibres sensorielles ne procurent des sensations que quand leur communication avec la moelle épinière et le cerveau est intacte. »

« Nos connaissances à l'égard de la mécanique du nerf grand sympathique sont encore extrêmement incomplètes : c'est à peine si la physiologie s'est élevée sous ce rapport jusqu'à imaginer quelques hypothèses dont aucune ne saurait être ni démontrée, ni définitivement renversée. » L'auteur présente ensuite comme un programme de questions à résoudre sur la mécanique de ce nerf. (P. 226.)

« Mais si l'on ne connaît pas la loi de son action, l'on en connaît un grand nombre d'effets, soit sous le rapport du mouvement, soit sous celui de la sensibilité, soit enfin sous celui de l'organisation ou de la nutrition. »

A — *a*) « Aucune des parties soumises au nerf

grand sympathique n'est susceptible de mouvements volontaires.

b) Les parties auxquelles le nerf grand sympathique distribue ses filets, continuent encore de se mouvoir, mais à un plus faible degré, lorsqu'on a détruit leurs connexions naturelles avec le reste du sympathique, et qu'elles ont été séparées de l'organisme.

c) De là vient que toutes les parties mobiles auxquelles se rend le nerf grand sympathique sont indépendantes jusqu'à un certain point du cerveau et de la moelle épinière.

d) Cependant les organes centraux du système nerveux exercent une influence active sur le nerf grand sympathique et sur la puissance motrice.

e) D'après les expériences de Wilson Philip, ce ne sont pas seulement telles ou telles parties du cerveau et de la moelle épinière qui influent sur telles ou telles parties du système sympathique et des organes placés sous sa dépendance, comme le cœur entre autres; mais le cerveau en totalité et toute la moelle épinière, ou une portion quelconque de celle-ci, peuvent modifier les mouvements du cœur.

f) Les contractions que déterminent dans les organes qui dépendent du grand sympathique les irritations de ces organes eux-mêmes ou de leurs nerfs, ne sont pas passagères et momentanées : ce sont ou des contractions qui persistent pendant un certain laps de temps, ou des modifications prolongées des mouvements rhythmiques ordi-

naires : de sorte qu'ici la réaction l'emporte de beaucoup en durée sur l'irritation.

g) La cause première des mouvements involontaires et de leur type n'est ni dans le cerveau, ni dans la moelle épinière, mais dans le nerf grand sympathique; et ces mouvements conservent leur caractère, sans l'influence des ganglions, et même lorsque le nerf sympathique appartenant à un organe a été détruit jusqu'aux branches qui se distribuent à ce dernier, et dont le conflit avec les fibres musculaires paraît suffire, à lui seul, pour les entretenir.

h) Quelque certain qu'il soit que les ramifications extrêmes et les plus petites du nerf grand sympathique peuvent encore régler les mouvements des parties non soumises à l'empire de la volonté, cependant, non-seulement le cerveau et la moelle épinière, mais encore les ganglions eux-mêmes, quand ils sont irrités, exercent la plus puissante influence sur le mode de ces mouvements, tant que les organes sont liés avec eux par des nerfs. Le cerveau et la moelle épinière doivent aussi être considérés comme la source de l'activité du nerf grand sympathique, sans laquelle cette activité s'épuiserait bientôt.

i) Des faits qui ont été exposés jusqu'ici, il suit que le nerf grand sympathique peut en quelque sorte être chargé par les parties centrales du système nerveux, le cerveau et la moelle épinière, comme sources du principe nerveux; mais qu'ayant une fois reçu cette charge, il la conserve et la laisse écouler à sa manière accoutumée, alors

même que l'afflux du principe nerveux vers lui diminue, et ne se renouvelle avec force qu'au bout d'un certain laps de temps. Ceci explique une partie des phénomènes du sommeil.

j) L'application locale des narcotiques sur le grand sympathique ne détermine pas le narcotisme au loin dans les organes dont le mouvement n'obéit point à la volonté; mais ces organes peuvent être paralysés par la narcotisation des derniers filets du grand sympathique qui se distribuent dans leur intérieur.

k) Les lois des mouvements réfléchis, établies précédemment à l'occasion des nerfs cérébro-spinaux, s'appliquent aussi aux nerfs sympathiques: c'est-à-dire que de vives impressions sensorielles dans les parties auxquelles se rendent des fibres du nerf grand sympathique peuvent, en se propageant à la moelle épinière, provoquer des mouvements dans les parties qui reçoivent leurs nerfs du système cérébro-spinal.

l) Les impressions sensorielles reçues par les parties dans lesquelles se distribue le nerf grand sympathique, se réfléchissent aussi sur la moelle épinière et le cerveau, puis de là sur l'activité motrice du nerf sympathique lui-même, tout comme il arrive pour les nerfs cérébro-spinaux, mais à un moindre degré.

m) Il arrive assez fréquemment aussi que des effets qui partent des nerfs cérébro-spinaux, et se propagent jusqu'à la moelle épinière, sont réfléchis de celle-ci sur le grand sympathique.

n) On ne peut pas encore répondre d'une ma-

nière précise à la question suivante : Des phénomènes de réflexion peuvent-ils avoir lieu dans le nerf sympathique lui-même, au moyen des ganglions, et indépendamment du cerveau et de la moelle épinière ?

o) On ignore encore complètement si le nerf grand sympathique peut, à l'occasion de l'irritation d'un organe, déterminer des mouvements sympathiques dans un autre organe.

p) Il n'est pas prouvé, et plusieurs observations empêchent de l'admettre, que les ganglions agissent comme isolants, et arrêtent l'influence motrice qui part du cerveau et de la moelle épinière.

q) Il n'est pas encore constaté que le défaut d'influence de la volonté sur les parties auxquelles se rend le nerf grand sympathique, dépende de la nature des ganglions.

r) Il paraît que, dans certaines parties dépendantes à la fois du nerf grand sympathique et des nerfs spinaux, l'influence de la volonté ne se fait sentir qu'à la suite d'une impression sensorielle ou centripète prolongée.

s) Certaines parties soumises au grand sympathique ne sont susceptibles, il est vrai, que de mouvements involontaires; mais elles se meuvent néanmoins par association lorsque d'autres parties placées sous l'empire de la volonté viennent à se mouvoir : de sorte qu'une certaine influence motrice volontaire leur est transmise contre le vœu de la volonté, absolument comme il y a des parties soumises à la volonté qui, malgré nous, se meuvent en même temps que d'autres.

f) Le mouvement des organes motiles auxquels se distribue le grand sympathique, a un type péristaltique. Il suit une certaine direction; et les causes de cette marche résident non-seulement dans le cerveau et la moelle épinière, mais encore dans les nerfs des organes eux-mêmes.

B — *a*) Les sensations sont faibles, obscures et non circonscrites dans les parties auxquelles le nerf grand sympathique se distribue; elles ne deviennent plus nettes et plus précises que quand les irritations ont de l'intensité.

b) Les impressions sensitives qui ont lieu dans le nerf grand sympathique parviennent rarement à la conscience, quoiqu'elles arrivent à la moelle épinière.

c) Dans les mouvements réfléchis que suscitent les impressions sensitives du grand sympathique, cette impression n'arrive généralement point à la conscience, qui est, au contraire, toujours informée des impressions sensitives éprouvées par des nerfs cérébro-spinaux, lesquels donnent lieu à des mouvements réfléchis.

d) Les ganglions du nerf grand sympathique n'empêchent pas les effets centripètes de ce nerf de se transmettre à la moelle épinière; ils ne jouent point le rôle d'isolants à leur égard.

e) Les ganglions ne peuvent donc pas être la cause qui empêche les irritations du nerf grand sympathique d'arriver à la conscience.

f) Il est des cas où de violentes irritations dans les parties auxquelles aboutit le grand sympathique déterminent des sensations dans ces parties elles-

mêmes : il en est d'autres où, l'irritation étant plus faible, les sensations sont vagues dans les parties affectées, mais accompagnées de sensations bien distinctes dans d'autres parties pourvues de nerfs cérébro-spinaux.

g) Ces sensations secondaires dans des nerfs cérébro-rachidiens, après des irritations du grand sympathique, se manifestent surtout aux parties terminales des appareils affectés. Ainsi, les vers de l'intestin grêle causent des démangeaisons au nez; ceux du gros intestin, du prurit à l'anus; les maladies des reins et des voies urinaires, des démangeaisons et des douleurs au gland.

h) Il n'est pas prouvé que les ganglions jouissent du pouvoir réfléchissant dans les sensations sympathiques, et plusieurs faits annoncent qu'ils ne le possèdent point.

C—*a*) Lorsqu'après des sensations il survient, par réflexion, des sécrétions dans des parties éloignées, le cerveau et la moelle épinière servent probablement d'intermédiaire.

b) Les différentes parties d'une membrane sécrétoire sont en consensus les unes avec les autres, de manière que l'état d'un point de cette membrane exerce de l'influence sur l'état de toute son étendue. Dans ce cas, il est plus simple d'expliquer les phénomènes par une communication entre les fibres organiques.

c) Quelquefois l'état végétatif d'un organe, son inflammation, sa sécrétion, agit de manière à appeler l'inflammation, la sécrétion dans d'autres parties. Ce cas nous offre un exemple de la ré-

flexion des fibres organiques d'une partie sur les fibres organiques d'une autre partie, sans le concours des nerfs cérébro-rachidiens.

d) Les ganglions paraissent être les parties centrales d'où l'influence végétative s'écoule vers les diverses régions du corps.

e) Cette influence irradiante des ganglions paraît être, jusqu'à un certain point, indépendante du cerveau et de la moelle épinière.

f) Cependant le cerveau et la moelle épinière semblent être la source principale à laquelle le système nerveux organique puise aussi ses moyens de réparation, puisque certaines paralysies cérébrales et rachidiennes sont accompagnées d'atrophie. »

VI. *Des sympathies.* « Le grand sympathique ne joue plus qu'un bien faible rôle dans la théorie des sympathies, en comparaison de celui qu'on lui attribuait autrefois. Les phénomènes de l'irradiation et de la coïncidence des sensations, ceux de l'association des mouvements, et ceux de la réflexion, n'ont point lieu par son intermédiaire ; et cependant ils embrassent la plus grande partie des phénomènes de sympathie qu'on plaçait, naguère encore, sous son influence. »

« La fine anatomie fait voir que, quoique le grand sympathique s'unisse avec les nerfs cérébraux et rachidiens, ce n'est point là une preuve absolue qu'il y ait une liaison physiologique entre les deux parties périphériques de ces deux classes de nerfs».

« Il y a des sympathies : 1° entre les diverses parties d'un même tissu, c'est même une espèce des

plus fréquentes; elle se rencontre donc dans le tissu cellulaire, dans la peau, dans les membranes muqueuses, dans les membranes séreuses, dans le système fibreux, dans le tissu osseux et le tissu cartilagineux, dans le tissu musculaire, dans le système lymphatique, dans les vaisseaux sanguins, dans le tissu glandulaire; 2° entre les tissus différents, par exemple entre la peau et les membranes muqueuses et les séreuses; entre le tissu glandulaire et les membranes muqueuses; entre les membranes muqueuses et les séreuses; entre les membranes fibreuses, la membrane médullaire des os, et les tissus osseux et cartilagineux; 3° entre des tissus et des organes entiers; 4° entre des organes entiers; 5° entre les nerfs, telles que les sympathies entre des nerfs et les parties centrales du système nerveux; les nerfs du mouvement et ceux du sentiment, des nerfs pairs, des nerfs moteurs entre eux, des nerfs sensitifs. »

VII. *Propriétés de chaque espèce de nerfs en particulier.* « Une même cause, telle que l'électricité, peut agir sur tous les organes des sens à la fois : tous ont de la réceptivité pour elle; et cependant chaque nerf sensoriel la sent d'une manière particulière. Elle fait que l'un voit de la lumière, qu'un autre entend un son, qu'un troisième sent une odeur, qu'un quatrième éprouve une saveur, qu'un cinquième ressent de la douleur et une secousse. Ce qui a fait dire à quelques physiologistes qu'un nerf sensoriel n'est point un conducteur passif, et que chaque nerf d'un organe spécial des sens possède certaines forces ou qualités inaliénables,

que les causes de sensations ne font qu'exciter et rendre apparentes ou phénoménaliser. La sensation est donc la transmission à la conscience, non d'une qualité ou d'un état des corps extérieurs, mais d'une qualité ou d'un état de nos nerfs, état auquel donne lieu une cause extérieure. Nous ne sentons pas le couteau qui nous cause de la douleur, mais l'état douloureux de nos nerfs. L'oscillation, peut-être mécanique, de la lumière, n'est point en elle-même une sensation de lumière; les vibrations des corps ne sont point, par elles-mêmes, des sons, etc. Ainsi, c'est uniquement par les états que des causes extérieures suscitent dans nos nerfs, que nous entrons en rapport avec le monde du dehors, quant aux sensations. »

« Les nerfs non sensoriels sont : les nerfs oculaires, le nerf trijumeau, le nerf facial, le glosso-pharyngien, le vague, l'accessoire de Willis, le grand hypoglosse, le grand sympathique. Quelques-uns contiennent cependant des fibres sensitives. »

VIII. *Parties centrales du système nerveux.* « C'est dans les organes centraux du système nerveux que s'exerce l'activité réunie de toutes les fonctions nerveuses, soit en dehors de la domination de l'ame, soit sous l'empire de cette dernière. Ce sont ces organes qui réunissent tous les nerfs ou conducteurs en un seul tout. En leur qualité d'excitateurs, ils sollicitent, tantôt d'une manière automatique, continue ou intermittente, tantôt d'après des déterminations volontaires émanées du *sensorium commune,* les nerfs moteurs à agir pour pro-

voquer le mouvement des muscles. Dans certains cas, ils réfléchissent les effets des nerfs sensitifs sur les nerfs moteurs, sans que la conscience en soit informée; et dans d'autres, ils en avertissent la conscience du *sensorium commune*. Ils maintiennent l'intégrité des effets nerveux organiques, produisent et reproduisent continuellement le principe nerveux, enfin ont seuls le pouvoir de rendre durables l'activité et l'irritabilité des nerfs. »

« Les organes centraux réunissent tous les nerfs. Ils jouent le rôle d'excitateurs à l'égard des nerfs moteurs, qui conduisent aux muscles la décharge motrice du principe nerveux. Cette activité motrice se manifeste ou par une irradiation continue, ou par des mouvements rhythmiques, ou par des décharges qui partent du *sensorium commune* soumis aux actions spontanées de l'ame.—Les organes centraux ressentent les effets des nerfs sensitifs, et tantôt les reversent, sans que la conscience en soit instruite, sur les origines des nerfs moteurs, ce qui donne lieu à des mouvements réfléchis; tantôt les transmettent au *sensorium commune,* de manière que la conscience en soit informée.—Ils maintiennent dans son intégrité l'énergie des effets nerveux organiques. — Ils produisent et reproduisent le principe nerveux.»

a) « La *moelle épinière* est conductrice du principe nerveux ou de ses oscillations. —Elle fait partie des organes centraux.— Elle possède la faculté de réfléchir sur les nerfs moteurs les irritations sensorielles de ses nerfs sensitifs.—Elle est susceptible de réfléchir une action des nerfs sensitifs sur

les nerfs moteurs, sans sentir elle-même (p. 362). — Elle forme un appareil chargé de force motrice, qui, même après avoir été séparé du cerveau, peut, sans excitation du dehors, déterminer des mouvements automatiques, par le seul fait de sa décharge. — Quoique apte à produire des effets automatiques sur les nerfs du mouvement, elle les laisse cependant la plupart en repos dans l'état de santé, surtout ceux de la locomotion; mais elle exerce une influence motrice continuelle sur beaucoup d'autres, et tient les muscles auxquels ils se distribuent dans un état non interrompu de contraction involontaire, qui ne cesse que quand elle tombe en paralysie. — Les parties de la moelle épinière ont une grande aptitude à se communiquer réciproquement leurs états. Cette particularité établit entre elle et les nerfs une différence bien prononcée. — Quand elle est atteinte d'une grande irritation, par exemple sous l'influence des narcotiques, elle participe tout entière à cet état, et opère des décharges continuelles vers tous les muscles soumis à la volonté. — Les mouvements spasmodiques provoqués par des poisons narcotiques ont leur cause dans la moelle épinière, et non dans les nerfs. — La moelle épinière est la cause de l'énergie de nos mouvements. — Elle est la cause de la puissance et de la tension sexuelle. L'exercice du penchant à la reproduction est régi par elle, etc.

b) Toutes les parties du *cerveau* ne marchent pas, dans le règne animal, d'un pas égal avec le développement des facultés intellectuelles (p 381).

Les nerfs, une fois séparés du cerveau, sont soustraits à l'influence de la volonté, et l'animal n'a plus conscience de leurs états. — Tout trouble lent ou soudain des fonctions du cerveau, change aussi les aptitudes intellectuelles.

— On ne peut pas nier les rapports entre les viscères et les passions; mais tout ce qui les concerne est encore enveloppé d'une grande obscurité.

L'ame, bien qu'elle n'agisse que dans le cerveau, n'est pas entièrement bornée à cet organe. Ce qui le prouve, entre autres faits, c'est que les animaux inférieurs sont divisibles, et l'ame avec eux (p. 388 et suiv. Il faut voir et discuter tout ce chapitre).

Que l'ame soit une émanation du principe vital, ou qu'elle tienne à un principe indépendant lié à la vie, les phénomènes de la vie morale sont attachés d'une manière absolue à l'organisation du cerveau; sans l'intégrité de cette structure fibreuse si complexe, il n'y a point d'action de l'ame sur les organes vivants des corps. En d'autres termes, l'ame n'apparaît point dans ces derniers organes, mais elle peut y être latente, de même que la source existe, mais à l'état latent, dans les liquides procréateurs des animaux. (P. 396 et suiv.)

La *moelle alongée* met le cerveau en rapport avec la moelle épinière. Elle participe en général aux propriétés de la moelle épinière. Elle se distingue de toutes les autres parties des organes centraux, en ce que : 1° elle est la source de tous les mouvements respiratoires; 2° elle est le siége de l'influence de la volonté et de la sensibilité.

En supprimant le cervelet par couches successives, on remarque que l'ablation des premières couches est suivie d'un peu de faiblesse et de désharmonie dans les mouvements; à l'enlèvement des couches moyennes, une agitation presque générale, mais sans convulsions, se manifestait; au retranchement des couches inférieures et dernières, l'animal perd la faculté de sentir, de voler, de marcher, de rester debout, de se tenir en équilibre. Placé sur le dos, il ne sait plus se relever, il s'agite follement et presque continuellement, sans donner une marque de stupeur; il voit le coup qui le menace, veut l'éviter, mais ne le peut pas. Donc la volonté, le sentiment et la conscience persistent (p. 409). — L'hypothèse de Gall, que le cervelet est l'organe central de l'instinct de la propagation, ne repose point sur des faits certains. (P. 411).

La gradation dans le développement des *hémisphères* cérébraux jusqu'à l'homme, et la coïncidence de leur atrophie ou de l'absence de leurs circonvolutions avec l'idiotisme, démontrent déjà que c'est dans cette portion de l'encéphale qu'il faut chercher le siége des facultés supérieures de l'ame. (Voir, pour la preuve, p. 413 et suiv.) C'est là, dit-on, que les sensations, non-seulement arrivent à la conscience, mais encore sont transformées en idées (p. 415 et suiv,). — Il paraît que l'un des hémisphères peut suppléer l'autre dans les fonctions intellectuelles (p. 418). — Les usages de la glande pituitaire et de la glande pinéale sont encore totalement inconnus.

La mécanique du cerveau et de la moelle épi-

nière est encore couverte d'obscurité. » (P. 421, 434.)

IX. *Des mouvements.* « Les fibres musculaires ne sont pas les seules qui soient susceptibles de contraction, et par conséquent capables d'occasioner le mouvement (p. 435, 441). On distingue une autre espèce de mouvement, appelé vibratile ou oscillatoire, et qui a lieu à la peau, dans le système respiratoire, dans le canal intestinal, dans les cavités nasales, dans les organes génitaux et urinaires. Cette espèce de mouvement ne s'aperçoit, chez la plupart des animaux, qu'à l'aide d'un fort grossissement. — Il dure après la mort, autant au moins que l'irritabilité persiste dans les parties animales, et souvent bien plus long-temps. — Il n'est pas placé sous la dépendance immédiate du système nerveux. (P. 456.)

La contractilité est l'énergie essentielle du muscle, consécutive à l'irritabilité. Elle se manifeste encore quelque temps après la mort, quand on irrite les muscles ou les nerfs qui leur appartiennent.

La contractilité tient par les liens les plus intimes à deux influences diverses, celle du sang et celle des nerfs.

Les mouvements musculaires se distinguent en volontaires et en involontaires.

Le mouvement automatique des muscles organiques dépend d'abord, comme tout mouvement volontaire, de l'impulsion du principe nerveux. La cause du rhythme de ce mouvement n'est pas dans la nature des fibres musculaires, mais dans celle

du système nerveux appartenant en propre aux muscles organiques. Le ganglion cœliaque peut, quand il est irrité, déterminer les mouvements péristaltiques de l'intestin. La nature ganglionnaire du grand sympathique paraît se continuer sur toutes les ramifications de ce nerf, et l'aptitude de l'intestin aux mouvements péristaltiques persiste alors même que cet organe a été détaché du mésentère. Donc les filets du grand sympathique qui se distribuent au canal intestinal lui-même, ont encore le pouvoir de provoquer des mouvements périodiques. Ce qui est vrai des mouvements péristaltiques de l'intestin, l'est aussi des mouvements rhythmiques du cœur : le premier mouvement d'un cœur, quand il est encore réduit à la simple condition d'un sac, est péristaltique. Il paraît donc que l'aptitude du grand sympathique à déterminer des mouvements périodiques, appartient non-seulement à ses gros ganglions, mais encore à ses moindres parties, qui se distribuent dans l'intérieur des organes : ce qui explique pourquoi le cœur, le canal intestinal, l'ovaire de la tortue, continuent d'avoir un rhythme déterminé de mouvement après qu'on les a séparés du corps.... L'action automatique des muscles est ou intermittente ou continue.

Les mouvements qui dépendent de l'état de l'ame sont de trois sortes, suivant qu'ils sont la conséquence d'idées, de passions, ou de déterminations de la volonté.

Les nerfs du système animal, les cérébraux et les rachidiens, sont seuls capables d'exciter les

mouvements volontaires. On ne sait pas comment il arrive que les origines centrales des fibres nerveuses entrent en action lorsque la volonté *prononce ses déterminations* dans la moelle alongée; comment il se fait que des courants ou des oscillations s'établissent instantanément en elles. La solution de ce problème sera peut-être toujours impossible. (P. 572.)

Les mouvements volontaires sont simples ou complexes, suivant qu'ils appartiennent à un ou à plusieurs muscles. Les mouvements complexes se composent ou de séries simultanées de mouvements, ou d'association de mouvements.

Les mouvements instinctifs sont aussi volontaires. La cause finale de l'instinct ne réside pas dans un organe particulier; elle ne fait qu'un avec la force de l'organisation agissant d'après une loi nécessaire et un principe raisonnable. Cependant c'est dans le sensorium que les effets de cette force se révèlent d'abord. Cuvier dit que les animaux, en exécutant leurs actions instinctives, obéissent à une idée innée qui les poursuit comme un songe....... L'intérieur et l'extérieur de l'animal dépendant de la même cause finale, la forme de l'animal correspond parfaitement à ses penchants; il ne veut rien que ce qu'il peut exécuter au moyen de ses organes, et ses organes ne le sollicitent à rien dont il n'éprouve le penchant. (P. 594 et suiv.)

Une sorte d'harmonie préétablie paraît avoir lieu entre certaines parties des organes centraux du système nerveux et les groupes de muscles,

ainsi que leurs conducteurs nerveux. Comment expliquer sans cela les mouvements coordonnés de certains animaux après la décapitation? Ainsi, les sangsues qu'on coupe en deux, marchent de même que quand elles étaient entières. La moelle épinière, et surtout le cervelet, dominent l'action coordonnée des muscles pour la locomotion.

Les différents mouvements locomotifs consistent dans la natation, la reptation, la progression, la marche, la course, le saut, le vol, l'action de grimper, de faire le vide pour marcher en sens contraire de la gravitation. Tous ces mouvements s'exécutent par un mécanisme uniforme, qui consiste en ce que certaines parties du corps décrivent des arcs dont les branches s'étendent, après s'être appuyées sur un point fixe. »

X. *De la voix et de la parole.* « Les observations recueillies sur l'homme vivant, et les expériences faites sur le larynx humain, démontrent que la voix se produit dans la glotte même, ni au-dessus ni au-dessous. L'organe vocal de l'homme est une anche à deux lèvres membraneuses.

Les sons que l'organe de la voix est apte à produire peuvent se succéder ou d'une manière monotone, ou en montant et en baissant sans intervalles, ou par les intervalles admis en musique. Le rhythme est commun à la musique et à la poésie.

L'étendue de la voix d'un individu est de une, deux ou trois octaves.

La principale différence entre les voix d'hom-

mes et de femmes est généralement celle qui tient à l'élévation.

On distingue les sons de la voix en sons de poitrine, et en sons de tête ou de fausset.

Le timbre de la voix est ce qui la fait distinguer comme individuelle.

On peut distinguer les consonnes en deux ordres physiologiques, suivant qu'elles sont soutenues ou qu'elles sont explosives.

Les premières sont *h*, *m*, *n*, *ng*, *f*, *ch*, *sch*, *s*, *r*, *l*.

On peut les ranger en trois classes : 1° les consonnes soutenues orales, dont l'émission exige que le canal oral soit entièrement ouvert (*h*); 2° les consonnes soutenues nasales, dont l'émission exige que le canal nasal soit entièrement ouvert (*m*, *n*, *ng*); 3° les consonnes soutenues orales, dont l'émission exige que certaines parties de la bouche se mettent en opposition les unes avec les autres, comme des espèces de valvules (*f*, *ch*, *sch*, *s*, *r*, *l*.)

L'*h* manque à la langue italienne; le *ch* aspiré, le *th* aspiré, à la française; l'*r*, à la chinoise; l'*l*, à la zend.

Les consonnes explosives sont ϐ, γ, δ, et leurs modifications fortes ϖ, κ, τ.

Dans la parole à haute voix, quelques consonnes restent muettes, c'est-à-dire bornées à de simples bruits, parce qu'elles ne sont pas susceptibles de s'allier à la consonnance de la voix : telles sont les explosives *b*, *d*, *g*, et leurs modifications *p*, *t*, *k*, etc.

Le bégaiement tient à une affection spasmodique de la glotte. »

XI. *Des sens en général.* « 1° Nous ne pouvons avoir, par l'effet des causes extérieures, aucune manière de sentir, que nous n'ayons également sans ces causes et par la sensation des états de nos nerfs.

2° Une même cause interne produit des sensations différentes dans les divers sens, en raison de la nature propre à chacun d'eux.

3° Une même cause externe produit des sensations différentes dans les divers sens, en raison de la nature propre à chacun d'eux.

4° Les sensations propres à chaque nerf sensoriel peuvent être provoquées à la fois par plusieurs influences internes et externes.

5° La sensation est la transmission à la conscience, non pas d'une qualité ou d'un état des corps extérieurs, mais d'une qualité, d'un état, d'un nerf sensoriel déterminé par une cause extérieure, et ces qualités varient dans les différents nerfs.

6° Un nerf sensoriel paraît n'être apte qu'à un mode déterminé de sensations ; un sens ne peut donc point être suppléé par un autre sens.

7° On ignore si les causes des énergies diverses des nerfs sensoriels résident en eux-mêmes, ou dans les parties du cerveau et de la moelle épinière auxquelles ces nerfs aboutissent ; mais ce qu'il y a de certain, c'est que les parties centrales des nerfs sensoriels, leurs parties cérébrales, sont susceptibles d'éprouver, indépendamment des cordons

ou conducteurs nerveux, les sensations déterminées propres à chaque sens.

8° Les nerfs sensoriels ne sentent immédiatement que leurs propres états, ou le sensorium sent les états des nerfs sensoriels. Mais comme ces derniers, en leur qualité de corps, participent aux propriétés d'autres corps, comme ils occupent de l'étendue dans l'espace, qu'un ébranlement peut leur être communiqué, et qu'ils sont susceptibles d'éprouver des changements chimiques de la part de la chaleur et de l'électricité, il suit de là que, quand ils viennent à être modifiés par des causes extérieures, ils indiquent au sensorium non-seulement leur état propre, mais encore les qualités et les changements du monde extérieur, et cela d'une manière propre à chaque sens, en raison des qualités ou des énergies sensorielles.

9° Il n'est pas dans la nature même des nerfs de placer actuellement hors d'eux le contenu de leurs sensations : l'imagination, instruite par l'expérience qui accompagne nos sensations, est la cause de ce déplacement.

10° Non-seulement l'ame reçoit le contenu des sensations acquises par les sens, et les interprète de manière à produire des représentations ou des idées ; mais encore elle a de l'influence sur ce contenu, en donnant plus de précision et de netteté à la sensation. Cette intention peut s'isoler, pour les sens qui distinguent l'étendue, aux diverses parties de l'organe sensible; et pour ceux qui distinguent le temps, aux divers actes de la sensa-

tion. Elle peut aussi faire acquérir à un sens la prépondérance sur les autres. »

XII. *Des différents sens en particulier.*

1° *De l'odorat.* « Le principe qui préside à la formation et aux modifications de l'organe de l'odorat, est la multiplicité des surfaces olfactives dans un petit espace.

Les animaux n'ont pas tous la même aptitude à sentir les odeurs.

La fétidité est pour l'odorat ce que la douleur est pour le toucher, la dissonance pour l'ouïe, etc.

On ignore si certaines odeurs contrastent ensemble comme il arrive aux couleurs et aux sons, s'il y a aussi des consonnances et des dissonances à cet égard; mais la chose est très-probable, et d'autant plus qu'elle a certainement lieu pour le goût.

Les odeurs subjectives (sans substances au dehors qui les occasionent) sont peu connues encore.

Nul sens n'a des rapports plus intimes que l'odorat et le goût avec les actes instinctifs de l'économie animale.

2° *Du goût.* Parmi les impondérables, il n'y a que l'électricité qui fasse naître la sensation d'une saveur.

Les substances insolubles n'ont d'action que sur la sensibilité tactile de la langue et des autres parties de la bouche...... L'humidité de la langue n'est pas moins nécessaire à l'action intime des substances sapides, que celle de la membrane pituitaire à l'exercice de l'odorat.

Le goût a pour siége la gorge, et surtout la langue..... Chez l'homme, l'attouchement du voile du palais provoque la sensation du dégoût.

Indépendamment du goût, la langue a encore un toucher très-fin et très-juste : elle sent le chaud, le froid, le chatouillement, la douleur, la pression, et par-là la forme des surfaces. La faculté tactile peut exister dans la langue, et celle du goût y être abolie, ou réciproquement.

Toutes les substances ne paraissent pas produire la même saveur sur les *diverses* papilles de la langue.

La dégustation d'une substance change la saveur d'une autre. Il en est ici comme des couleurs, dont l'une exalte la sensation de l'autre qui lui est opposée ou complémentaire.

La répétition fréquente d'une même saveur l'émousse de plus en plus, comme une couleur nous paraît d'autant plus sale que nous la regardons plus long-temps.

Les saveurs subjectives sont encore peu connues.

Les changements du sang paraissent agir sur le goût, tout comme les narcotiques introduits dans ce liquide modifient la vue.

3° *De l'ouïe.* — *a*) Les ondes sonores des corps solides, lorsqu'elles sont produites dans l'eau, en reçoivent une plus grande intensité.

b) Les ondes sonores de corps solides se transmettent avec plus de force à d'autres corps solides mis en communication avec ceux-ci, qu'à l'eau; mais la transmission des ondes a bien plus d'in-

tensité quand elle s'opère de corps solides à l'eau, que quand elle s'accomplit de corps solides à l'air.

c) Les ondes sonores de l'air se transmettent très-difficilement à l'eau, et avec bien plus de difficulté que dans l'air; mais elles se communiquent très-facilement à ce liquide par l'intermédiaire d'une membrane tendue.

d) Des ondes sonores qui se propagent dans l'eau et qui traversent des corps solides limités, ne se communiquent pas seulement avec force au corps solide, mais encore résonnent des surfaces de ce corps dans l'eau, de manière que le son dans l'eau, au voisinage du corps solide, est encore très-intense là où il devrait être plus faible d'après la seule transmission dans l'eau.

e) Des ondes sonores qui se propagent dans l'eau subissent aussi une réflexion partielle de la part des parois du corps solide.

f) De minces membranes conduisent le son dans l'eau sans affaiblissement, qu'elles soient ou non tendues.

g) Les propositions *c*, *d*, *f*, expliquent le phénomène de la transmission du son chez la plupart des animaux qui vivent dans l'eau et ne respirent point l'air.

h) Des masses d'air résonnent dans l'eau par des ondes sonores, lorsque l'air est renfermé dans des membranes ou des corps solides, et produisent par-là un renforcement considérable du son.

i) Des membranes remplies d'air résonnent dans l'eau lors même que les ondes sonores sont communiquées à la vessie par des corps solides.

j) Il suit de ce qui précède, que la vessie natatoire des poissons est en même temps un appareil de résonnance pour les ondes sonores qui traversent le corps de l'animal.

A *Animaux aériens privés de caisse du tympan.* Les ondes sonores qui passent de l'air dans l'eau éprouvent une diminution considérable d'intensité; mais elles passent avec la plus grande force de l'air à l'eau par l'intermédiaire d'une membrane tendue.

Les ondes sonores se transmettent de l'air à l'eau sans altération notable de leur intensité, alors même que la membrane tendue intermédiaire se trouve fixée par la plus grande partie de sa surface à un corps solide court, qui seul est en contact avec l'eau.

B *Animaux aériens dépourvus d'une membrane du tympan et d'osselets.* Un petit corps solide adapté à une fenêtre par un rebord membraneux qui lui permet une certaine mobilité, transmet les ondes sonores de l'air à l'eau (ou à l'eau du labyrinthe) beaucoup mieux que d'autres parties solides. Mais la transmission devient plus énergique encore lorsque le conducteur solide qui bouche la fenêtre, est fixé au milieu d'une membrane tendue que l'air baigne des deux côtés.

C *Tension de la membrane du tympan.* Une petite membrane conduit moins bien le son quand elle est fortement tendue que lorsqu'elle l'est peu.

Des vibrations qui passent de l'air à une membrane tendue, de celle-ci à des parties solides limitées, librement mobiles, et de ces parties à

l'eau, se communiquent avec beaucoup plus d'intensité au liquide, que des vibrations qui passent de l'air à une membrane tendue, puis à de l'air, puis encore à une membrane tendue, et en dernier lieu à de l'eau; ou, en appliquant ce théorème à la caisse du tympan, les mêmes ondes aériennes agissent avec beaucoup plus d'intensité sur l'eau du labyrinthe après avoir traversé la chaîne des osselets et la fenêtre ovale, qu'après avoir traversé l'air de la cavité tympanique et la membrane de la fenêtre ronde.

Distinguer la direction du son n'est pas un acte de la sensation elle-même, mais un jugement porté d'après l'expérience acquise.

La sensation du son, comme tel, ne dépend point, en dernière instance, de l'existence des ondes sonores; elle tient à un état du nerf auditif, qui peut bien être excité par des ébranlements, mais qui est possible aussi d'une autre manière.

On cite des exemples d'une double audition. Il y en a de deux sortes, suivant qu'elle a lieu par les deux oreilles ou par une seule.

Les limites de l'audition varient suivant les individus. — Celui qui n'a pas l'oreille musicale sera toujours un mauvais chanteur.

Les sons subjectifs sont très-fréquents.

Les excitations du nerf auditif peuvent déterminer et des mouvements, et même des sensations dans d'autres sens, par exemple des sensations tactiles.

4° *De la vue.* Il n'y a réellement que trois couleurs primitives : le bleu, le rouge, et le jaune. Le

bleu, mêlé au rouge, donne le violet; le rouge, mêlé au jaune, donne l'orange; le jaune et le bleu donnent le vert.

La grandeur du champ visuel dépend de celle de la rétine : car on ne saurait jamais voir en même temps plus d'images qu'il n'en peut tenir à la fois sur la rétine entière. En ce sens, la rétine, sentie par le sensorium, est le champ visuel lui-même.

Nous n'avons pas besoin d'une explication de la vision droite, justement parce que nous voyons tout renversé, notre main comme tout le reste. Rien ne peut être renversé quand rien n'est droit : car les deux idées n'existent que par opposition.

Le jugement que nous portons, d'après la vue, sur la forme des corps, est la suite en partie de la sensation, et en partie de représentations combinées.

La durée des impressions sur la rétine est beaucoup plus longue que celle de l'action de la lumière. C'est d'après ce fait qu'on explique le phénomène du cercle de feu décrit par un tison.

La vision subjective est fréquente : elle donne des figures arborisées, les pulsations et le mouvement du sang artériel, des cercles lumineux, des figures électriques, des flamboiements.

M. Müller traite d'une multitude d'autres particularités de la vision.

5° *Du toucher*. Les nerfs des sensations tactiles sont les racines postérieures, ganglionnées à leur origine, des nerfs du système vertébral, système

auquel se rapportent tous les nerfs de la moelle épinière et une partie de ceux du cerveau.

La sensation est bien moindre dans les muscles qu'à la peau.

De tous les sens, le toucher est celui où les sensations subjectives provoquées par des causes internes, sont le plus fréquentes. Elles ont lieu surtout chez les hystériques et les hypochondriaques. »

Ces résultats scientifiques donnés par M. Müller sur le système nerveux, résultats que nous n'avons fait qu'indiquer, en nous restreignant encore au point de vue mixte du physique et de l'animique, sont quelquefois présentés d'une manière vicieuse, et qui conduirait à l'erreur, si l'on prenait les expressions à la lettre. C'est à tort, par exemple, que l'auteur parle d'impressions *sensitives* dans le grand sympathique, dont on n'aurait *pas conscience;* d'impressions sensitives, de nerfs sensitifs en général; du sentiment des nerfs; de nerfs qui conduisent l'impression, la sensation, qui sont actifs; de sensations qui ne seraient que des états des nerfs; de réflexion des impressions d'un système de nerfs sur un autre, pour produire, par exemple, le mouvement à la suite de la sensibilité; de la divisibilité de l'ame chez les animaux inférieurs; d'un principe dont l'ame ne serait que le mode; de la moelle alongée, comme siége de la volonté et de la sensibilité; des hémisphères cérébraux comme siége des facultés supérieures de l'ame, comme rendez-vous des sensations, comme fabrique des idées, etc. Il n'a pas non plus pénétré assez avant

dans la distinction des sensations et des perceptions objectives ou subjectives. Les subjectives ont toujours lieu, suivant lui, par l'action de l'organisme interne; ce qui est au moins la question. Il y a donc là deux degrés de subjectivité très-concevables pour un spiritualiste, et l'auteur n'a parlé que d'un seul, du premier. Il a bien vu, du reste, qu'il n'y a nul rapport d'identité, ni même d'analogie, entre les qualités des choses et les sensations ou perceptions. Mais il définit mal la sensation, et se trompe quand il attribue l'objectivation des causes des sensations et des perceptions à l'imagination. On ne sait trop ce qu'il entend par l'interprétation des sensations, interprétation qui produit les idées. C'est à tort encore qu'il rapporte la notion de temps à certains sens organiques.

En somme, M. Müller ne semble guère mieux connaître les fonctions intellectuelles que nos physiologistes. C'est comme naturaliste seulement qu'il doit être lu. Bérard nous paraît plus philosophe que lui, et avoir porté dans ses observations physiologiques plus d'étendue d'esprit, un point de vue plus large, plus synthétique.

FIN DU PREMIER VOLUME.



TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

LIVRE PREMIER.

LIVRE DEUXIÈME.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

ERRATA.

Page 63, ligne 3, indigo, *lisez :* jaune.
Page 248, ligne 9, PREMIÈRE, *lisez :* TROISIÈME.
Page 249, ligne 26, SECTION DEUXIÈME, *lisez :* SECTION QUATRIÈME.

